

Rocco Ronchi

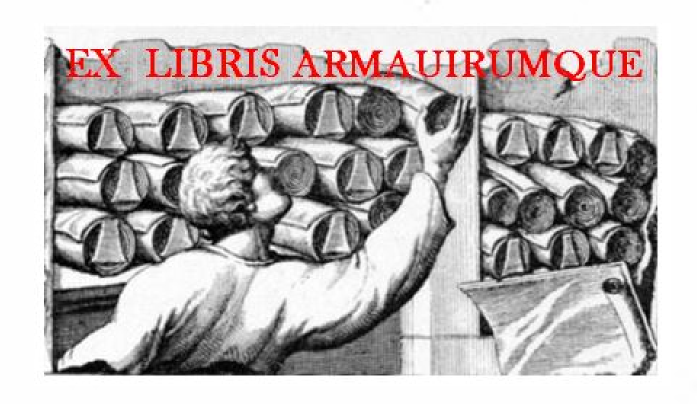
La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía

La filosofía se comprende a sí misma como *ciencia de la verdad,* originada en el *asombro.* El pensador arcaico entiende como verdad no sólo el objeto, sino –en primer lugar– el sujeto mismo del modo específico en que la filosofía habla. Tal es, en efecto, la verdad que «jamás va al ocaso», y ante la que es «imposible ocultarse»: la verdad que se manifiesta espontáneamente al hombre. La tarea del filósofo consiste en interpretar esta revelación, transcribiéndola en un discurso capaz de defenderse por sus solas fuerzas en el *agorá,* el centro de la vida política griega. La verdad expuesta «en la plaza», emplazada, se torna así en objeto de una búsqueda en común basada en el diálogo, a diferencia de la verdad interpretada por el aeda homérico, cuyo decir asertórico y fascinante se hurtaba, necesariamente, a toda confrontación dialéctica. Ahora bien, la verdad filosófica, a cuyo servicio se pone el pensador arcaico –frente al vate y al adivino, pues–, no habría podido adquirir jamás esta nueva y potentísima vestidura «lógica» si no se hubiese visto reflejada de antemano en el espejo deformante de los signos *(grámmata)* de la escritura alfabética griega.

Rocco Ronchi es investigador asociado a la Cátedra de Filosofía Teórica de la Universidad de Milán. Estudioso de la filosofía francesa contemporánea, se ha especializado, igualmente, en la Historia y teoría general de la escritura, y dirige, desde 1990, la colección de filosofía del EGEA (Milán). Entre sus numerosas publicaciones destacan: *Bataille Levinas Blanchot. Un sapere passionale* (Milán, 1985), *Bergson filosofo della interpretazione* (Génova, 1990), *Il tuono e il fruscio. Note sulla genesi grammaticale della filosofia* (Milán, 1995).



Director de la colección: Félix Duque
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez



Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Telfs.: 656 56 11 - 656 51 57
Fax: 656 49 11
ISBN: 84-460-0577-8
Depósito legal: M. 5.517-1996
Impreso en Anzos, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

Rocco Ronchi

La verdad en el espejo

Los presocráticos y el alba de la filosofía

Traducción
Mar García Lozano



A las Pimpinelas

ADVERTENCIA DE LA TRADUCTORA

Los textos clásicos, tanto griegos como modernos, se han citado siguiendo las traducciones españolas más reconocidas, que aparecen en la bibliografía. Sólo en algunos casos se ha tenido que variar ligeramente la traducción por exigencias del texto italiano. En el caso de los textos de los presocráticos, se ha seguido la edición de *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1978-1980.

Quiero mostrar mi agradecimiento a Jorge Naval por haberme ayudado en la corrección del texto.

¿No enigmática es la llama quizá por ser impalpable? Quizá, pero ¿por qué la impalpabilidad la hace enigmática? ¿Por qué lo impalpable tiene que ser más enigmático que lo que se puede tocar? A menos que lo sea porque queremos *aferrarlo"*

L. Wittgenstein

Introducción

El primer documento conocido en el que aparece la palabra "filosofía", una palabra destinada a una extraordinaria andadura, es un fragmento de Heráclito, de dudosa interpretación, donde se dice: "Es necesario que los varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas" (fr. 35). En este fragmento ha querido verse un tono polémico respecto de la *polymathíe* y en especial respecto de Pitágoras, quien, según una interpretación que se remonta a Heráclides Póntico, "fue el primero en llamarse filósofo" (Diógenes Laercio, I, 12). Para el de Efeso, la *polymathíe* es un saber desordenado y privado de método, incapaz, por tanto, de elevarse a la inteligencia *(noûs)* de la unidad co-implicada en lo múltiple pero trascendente a él, donde sin embargo se resuelve la auténtica sabiduría. De este *savoir nombreux* serian un ejemplo Hesíodo y Pitágoras entre los "antiguos", y Jenófanes y Hecateo entre los "modernos" (fr. 40). En <<*philósophous andrás*>> habría por tanto una connotación peyorativa que refleja muy bien la traducción propuesta por Diano: "aquellos que dicen buscar la sabiduría" (1973). Pero es posible leer el fragmento no sólo polémicamente. "Ser testigo", traduce *histor*, cuya raíz *id* significa, como es sabido, "ver". El testigo, aquel que ve, madura una experiencia de la cosa que lo convierte en "experto" en ella. *Histor* significa, en efecto, ser experto, perito en algo. Se trata de una pericia que, como muestra el fragmento 129, no está sola,

sino que se nutre de todo lo que otros han visto y testimoniado en sus obras escritas *(syngráphai)*. De ello se sigue que la experiencia madurada a la luz de una visión insistente y repetida *(historíe* significa precisamente indagación, investigación, búsqueda) es condición necesaria pero no suficiente de la búsqueda de la sabiduría. Es su fundamento, pero a diferencia de lo que ocurre con el *polymathés*, no se resuelve en ella. Provisionalmente puede concluirse que la filosofía denota una sabiduría especial, una forma peculiar de la actitud del "testigo", distinta y más profunda que la del superficial *polymathés*. La filosofía no condena simplemente el saber adquirido mediante la observación sensible y la sabiduría transmitida, sustituyéndolas por una intuición mística, sino que *integra* la experiencia de los sentidos y la mediata de la escritura, las sustrae a su parcialidad y a su autosuficiencia y las enraiza en una mirada más comprensiva *(lógos)*. Al fijar en la *historíe* el punto de partida de la investigación, Heráclito nos muestra cómo la filosofía se constituye sobre un fondo adquirido, cómo es la continuación, con otros medios, de prácticas "históricas" ya operantes: la primera de todas, la elementalísima de la percepción, cuyo "testimonio", se nos recuerda en el fr. 107, es "malo" no en sí mismo, sino sólo si tenemos alma de "bárbaros", si, como los bárbaros, desconocemos la lengua que nos permite comprender lo que lo sensible dice. La *philo-sophía*, el camino hacia la sabiduría, parece presuponer así un rigor en el decir, un método, una disciplina de la mirada "histórica", inaccesible a los *pólloi* que se dejan enredar por lo que en el poema de Parménides se llama un *éthos polypeiron*, "una costumbre muchas veces intentada" (fr. 7, 3). Ser filósofos quizá pueda significar, como dice un fragmento cuya autenticidad es para muchos dudosa, "no hacer conjeturas al azar sobre las cosas supremas *(peri tôn megistôn)*" (fr. 47).

Por tanto, la filosofía no nace perfectamente formada, como Minerva de la cabeza de Zeus. La filosofía es una forma de la sabiduría. Y la sabiduría (en el sentido de *sophía)* posee un sentido eminentemente práctico: señala una competencia, un saber-hacer. En el primer capítulo del libro *Alfa* de la *Metafísica*, Aristóteles introduce el concepto de *epistéme theoretiké* partiendo de la definición de ciencia práctica. Es decir, presenta la *theoría* como un modo de ese saber hacer que, a diferencia del mero empirismo, sabe dar cuenta de lo que hace y por tanto puede ser transmitido del maestro al discípulo *(Met.* A, 1, 981a). La misma palabra *epistéme* (de *epístamai)*, antes de designar la "ciencia", indicaba una capaci-

dad, evocaba el dominio de una técnica ejecutiva. Ejemplos de esta sabiduría práctica, sobre cuyo fondo toma relieve la peculiar sabiduría del filósofo, son el saber del médico que cura, del sacerdote, del adivino que sabe leer los signos del cielo, del artesano o del *poietés*, del creador *(demiourgós)* de imágenes. Igual que la danza requiere familiaridad con toda una serie de prácticas distintas (caminar, saltar, escuchar...) sin reducirse por ello a una mera suma de ellas, también hay que entender la práctica filosófica en conexión con otras prácticas de fondo, como un conjunto indefinido y difuminado de muchas sabidurías heterogéneas. Pero al igual que la danza, tampoco la filosofía es del todo reducible a estas prácticas. En el ámbito historiográfico será siempre posible, además de útil, reconstruir el árbol genealógico de la filosofía, y encontrar, por ejemplo, en el chamán oriental (E. R. Doods, 1951), en el "poeta vidente" (F. M. Cornford, 1952) o en el "adivino" (G. Colli, 1975) los antecedentes de los primeros filósofos. Sin embargo, deberá prestarse la mayor atención a la reelaboración y transvaloración de sentido que estas prácticas han debido sufrir para convertirse en "elementos" de la vía de investigación filosófica. Habitar el mundo "filosóficamente" es algo más que habitarlo como chamanes curadores o como poetas videntes. La filosofía, como toda "sabiduría", inaugura un sentido que no estaba presente "antes", más aún, que está en conflicto con lo que había "antes". De ello da fe, entre otras cosas, algo que puede ser considerado como uno de los pocos rasgos comunes a los primeros filósofos: su altiva y aristocrática convicción de hablar una lengua inaudita para la mayoría. Convicción paradójica desde el momento en que su voz, por primera vez, se dirige a todos, en el *agorá;* o sea, en cuanto que pretende decir algo intersubjetivamente válido y públicamente verificable.

La filosofía fija, en suma, una nueva morada para el hombre, una estancia *(éthos)* para su existencia; pero —como toda nueva morada— ésta sólo puede edificarse con materiales ya existentes, transformados, adaptados, sometidos a una nueva e inédita exigencia. Los historiadores de la arquitectura saben bien cuánto del pasado ha sido desfigurado, perdido, sacrificado, para crear la bella unidad de un nuevo estilo arquitectónico. Preguntarse por el alba de la filosofía significa preguntarse por el origen de esta transvaloración que ha convertido en un elemento del conjunto algo que, en un pasado para nosotros ya irrecuperable, era quizá vivido como un fin propio.

El nacimiento de la filosofía como problema de la filosofía

También la filosofía, como toda tradición concreta, posee una fecha (aproximada) de nacimiento y una situación geográfica. Su origen, según el canon aristotélico, hay que situarlo en las llamadas escuelas presocráticas, escuelas de sabiduría de las que poco o nada sabemos, que aparecieron a lo largo del siglo VI, primero en algunas colonias griegas del Asia Menor y de la Italia meridional (Magna Grecia), y después en la propia tierra griega, en Atenas. La historiografía y la filosofía modernas han contribuido considerablemente a disipar las nieblas que ofuscaban esta verdadera alba en la que Occidente —la tierra de la tarde— situó, de una vez para siempre, su raíz intelectual. Muchas presuntas obviedades de los "arcaicos", transmitidas por Aristóteles, se han visto así cuestionadas y abandonadas. Nadie, a excepción de los redactores de manuales escolares, confía hoy incondicionadamente en la clasificación que Aristóteles y Teofrasto hicieran de los pensadores antiguos. Sin embargo, la cuestión del origen no puede plantearse como una cuestión exclusivamente historiográfica o filológica. Y ello porque la historiografía y la filología están conformadas por esa misma práctica teórica que aquéllas, cuando pretenden dar cuenta del nacimiento de la filosofía, tienen como objeto. La filosofía, como vino a decir una vez Jacques Derrida, está *ante* ellas en el sentido de que las precede no sólo desde el punto de vista cronológico sino también desde el punto de vista de la fundación (Derrida, 1972). El historiador que quiere reconstruir con su inagotable investigación *(historie)* la "verdad objetiva" de los hechos y el filólogo que, al precio de indecibles fatigas y en constante diálogo con la comunidad de los investigadores de todas las épocas, trata de reconstruir el texto originario de un filósofo antiguo, están sirviendo de hecho a la misma práctica teórica que ellos pretenden tener como objeto, participando así, a todos los efectos, de esa mirada objetiva que querrían contextualizar y relativizar.

Como ha recordado, en efecto, Husserl en la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, publicada como apéndice a la *Krisis* (Tercera Disertación), la "nueva praxis" que los "extravagantes" griegos dejaron en herencia a la humanidad europea sólo indirectamente se pre-

senta como un conjunto de doctrinas más o menos coherente. Por encima de todo, esta praxis es un *éthos* que define un nuevo tipo humano, el hombre de la *theoría*, es decir, el hombre que habiendo suspendido su propia participación irreflexiva en la multiplicidad de prácticas en las que está arrojado, las tiene ante su propia mirada como objeto de un saber desinteresado y crítico. El término *theoreîn*, por otra parte, no era originariamente un verbo, sino que derivaba de un nombre más arcaico: *theorós*, que significa precisamente "espectador". La mirada teórica es por tanto una mirada no implicada, neutral: en este caso no se acentúa —como sucede sin embargo con el rico vocabulario homérico relativo a "mirar"— la tonalidad emotiva de la mirada o el objeto concreto al que está dirigida, sino el puro e indeterminado acto de ver (Snell, 1946). El espectador mira por el placer de mirar, hecho éste que Aristóteles asumirá como testimonio seguro de la "natural tendencia al saber" propia de los humanos (*Met.* A 1, 980a).

El *theorós* es, por tanto, aquel que ha dado un paso atrás desde el mundo urgente en el que está implicado en cuanto viviente, y lo tiene ahora ante sí a la manera de un espectáculo conformado como un "todo". En su traducción exacta, escribe Husserl, la palabra "filosofía" no significa otra cosa que "ciencia universal, ciencia del cosmos, de la totalidad de lo que es". En este contemplar, el espectador desinteresado no está solo, sino que participa idealmente de una comunidad cuyos confines no son geográficos sino espirituales. Es la comunidad de aquellos que aceptan como único criterio de verdad lo conforme a la inteligencia judicativa y están dispuestos por ello, si es necesario, a enfrentarse incluso con la autoridad tradicional. Es esta actitud teórica y crítica lo que constituye según Husserl la humanidad filosófica. "Se trata de hombres —escribe— que no aisladamente, sino en comunidad, uno con otro y por tanto a través del trabajo interpersonal de la comunidad, persiguen y elaboran una 'theoría', nada menos que una 'theoria'; con la ampliación del círculo de colaboradores y en la sucesión de generaciones de investigadores, la ampliación y el perfeccionamiento de la 'theoria' se convierten en un fin de la voluntad, en una tarea infinita común a todos" (Husserl, 1954). "Voluntad de verdad", la había bautizado más sintéticamente Nietzsche en la *Genealogía de la moral*. Nietzsche, vinculando esta voluntad con el "ideal ascético", entrevió mejor que Husserl la vocación teológica de esta *theoria*. El *theorós* es, en efecto, el espectador, pero el espectador de los juegos que

se desarrollan en honor de los dioses: aquel que comprende, como dice un apotegma pitagórico, el sentido de la fiesta, mientras que los demás sólo piensan en divertirse y acumular riquezas (Cicerón, *Tusc. disp.* V, 9). Como término prefilosófico, *theoria* indica por otra parte la delegación o sagrada embajada en juegos, fiestas o cultos panhelénicos.

El comienzo de la filosofía no puede ser entonces problema de la historiografía y de la filología más que de una manera indirecta. En primera instancia —y para que la propia e indispensable aproximación histórica y filológica a la cuestión sea liberada de su ingenuidad— el "alba de la filosofía" habrá de seguir siendo considerado como un problema exclusivamente filosófico.

La filosofía no puede autocomprenderse como empíricamente fundada

El pesimismo histórico nos enseña que la filosofía ha tenido un comienzo y, probablemente, tendrá un fin. Leopardi primero y Nietzsche después han descrito con palabras de fuego tanto la arrogante emergencia del conocimiento en el universo como su repentina decadencia. Pero la filosofía no puede ser aceptada como si se tratase de un episodio más de la historia. Ni menos aceptar que su fundación sea cosa meramente empírica. Si de *hecho* reconoce la contingencia y el carácter episódico de su surgimiento, de *derecho* no puede ser la filosofía sino su propio presupuesto. Por ello, la humanidad que se comprende a sí misma a partir del acaecimiento "filosofía" es imperialista por esencia y no por accidente. En la citada conferencia, Husserl lo reconoce sin hacerse mayor cuestión de ello. La emergencia de la actitud teórica, escribe, equivale a una revolución de la historicidad, transformada así en historia de la progresiva e inexorable desaparición de la "humanidad finita", es decir de las culturas extracientíficas que, a diferencia de aquella humanidad occidental a la que incumben tareas infinitas, continúan actuando "dentro de sus limitaciones". Poco pueden hacer por tanto las llamadas en este caso a la tolerancia y a la convivencia con la diversidad. La filosofía es, sí, un "saber" particular, pero forma parte de la defi-

nición de su particularidad el hecho de que excluya sistemática y definitivamente cualquier otro saber particular, permaneciendo así impermeable a todo intento de relativización. La filosofía es en efecto "ciencia de la verdad" *(epistéme tès alétheias).* Y la verdad, como afirma Heráclito en el fr. 16, es *tò mè dynón pote:* "lo que no declina", aquello de lo cual no podemos ocultarnos y que, por tanto, "obliga" por igual a todos los hombres, lo queramos o no. La verdad es irresistible. Se la puede ignorar, pero no se puede huir de ella. Por ello, explica Aristóteles, ninguna opinión puede ser completamente extraña a la luz de la verdad, y el filósofo debe mostrar gratitud incluso hacia "aquellos que expresan opiniones más bien superficiales" *(Met.* A 1, 993b).

A esta convicción se debe el método doxográfico típico del proceder aristotélico, y de ello da testimonio el libro *Alfa* de la *Metafísica*, según el cual la discusión de las opiniones trasmitidas es un válido e indispensable punto de partida dialéctico para la búsqueda de la verdad en los campos más diversos. Una práctica, ésta, que debía ser usual en la escuela y que está en la base de las afortunadas *Opiniones de los físicos* de Teofrasto, origen de una larga tradición doxográfica que se extiende hasta la Antigüedad tardía.

La filosofía se autocomprende como fundada en la verdad

La peculiaridad de esta "nueva praxis" inaugurada por la humanidad griega comienza así a definirse. La filosofía se presenta como una "vía hacia la sabiduría" cuyo fundamento reside en su propia verdad. La palabra verdad, en griego *alétheia,* tiene aquí un sentido distinto del que normalmente posee en el ámbito de la lógica, y que la propia filosofía ha contribuido a determinar. Para reencontrar el sentido originario de esta palabra —cuya forma griega suena a algo así como "des-ocultamiento", es decir: un emerger de la noche del olvido en la claridad de algo dicho *(lanthánein* es permanecer oculto; *léthe,* olvido)—, hay que tener presente el modo en que, en el uso habitual, la palabra verdad y la palabra realidad resultan a menudo intercambiables. "Verdadero" vale como "real", o sea,

como algo "efectivamente presente", y viceversa. En la literatura griega, incluso después de cristalizarse la idea de que la verdad pertenece exclusivamente al juicio, la fórmula *tà ònta kai tà aléthea* siguió siendo una de las expresiones más comunes para designar el conjunto de la realidad. Una realidad que, a la vez, "es" y "es verdadera". El propio Martin Heidegger reconoció que precisamente en Platón y Aristóteles, o sea, en los dos pensadores en los que, a su juicio, se pierde el sentido originario de *alétheia*, ésta no sólo es nombrada junto al ente mismo *(alétheia kai òn)* —entendiendo con dicha expresión el no-ocultamiento, el ente en su <<ser-ente>>— sino que a menudo se encuentra simplemente en el puesto de *òn* (Heidegger, 1984).

Es el modo mismo espontáneo de hablar el que nos lleva más allá de la determinación lógica de la verdad como corrección del enunciado sobre el ente, para hacernos llegar a una más originaria identificación del atributo de lo verdadero, en el sentido del ser-manifiesto *(alethés)*, con el atributo de lo real *(òn)*. El desvelamiento, la donación del ente fuera del ocultamiento, no es por ello percibido en la lengua del hablante griego como resultado de una actividad intelectual humana. En primer lugar, se trata más bien de una característica intrínseca al ser mismo. El *òn* no está más allá de su manifestación *(phainómenon)*, no reposa en un "más allá", accesible sólo al precio de una fatigosa búsqueda. El *òn* "es" su *phainómenon*. Al hombre le corresponde acoger esta manifestación en un decir que no oculte lo evidente, en un decir veraz que sepa "dar en el blanco" *(nemertés* llama Homero a la palabra veraz que no "falla el objetivo"). B. Snell ha mostrado cómo la invitación a "no fallar el objetivo", en Homero, no significa esforzarse por alcanzar un *télos* incierto, esto es, no tiene el sentido de una búsqueda de la verdad que se despliega entre dudas e incertidumbres (algo que se convertirá en cosa natural para los filósofos posteriores). La incitación a "dar en el blanco" no se dirige, en efecto, hacia una actividad propia del sujeto más de cuanto lo haga una invitación "a acertar", secundada por *tyche* y dirigida al arquero que se apresta a lanzar una flecha (Snell, 1978). La evidente lejanía de la primera "literatura" (otro anacronismo) griega respecto de intereses que una filosofía escolar definiría hoy como "gnoseológicos", no puede por tanto sorprender. Un griego no podría haberse planteado como problema la adecuación del "sujeto" al "objeto", estando aquélla —como está— presupuesta desde siempre en la exposición natural del hombre a la verdad. Por otra parte, todavía en

Platón el *eidos* es pensado como el "aspecto" del ente, inherente al ente mismo. Se refleja también aquí, en la definición platónica del ser como *eídos*, la idea de un intrínseco carácter manifestativo del ente como tal, algo que, si bien con matices, sigue operando como "convencimento básico" en Aristóteles, para quien, como ha escrito Leo Lugarini, "el hombre está *originariamente* instalado en la peculiar dimensión (manifestativa) del ente, y no porque desde el principio sea éste algo distinto y separado de él (...) sino porque en esa instalación, al contrario, se hace valer la presencialidad (la *parousia)* del ente al hombre y del hombre a sí mismo" (Lugarini, 1963; 336).

La extraordinaria sensibilidad mostrada por Heidegger para el significado de las más antiguas palabras del pensamiento le ha llevado a percibir esta identificación de *òn* y de *alethés* —de lo real y lo desocultado— en las palabras fundamentales de Heráclito y en especial en la palabra *physis*, a cuyo destino ha ligado la clasificación aristotélica todo el pensamiento presocrático. En el célebre enunciado heraclíteo *physis kryptesthai phílei* <según la traducción habitual: "la naturaleza ama ocultarse"> (fr. 123), *physis* no significa en efecto la "esencia de las cosas" o la "naturaleza". *Physis* es *alétheia*, "la móvil intimidad de desvelar y ocultar", ya que el surgir a la presencia, expresado en la raíz *phu-*, exige —y éste es el sentido de la *philía*— el ocultarse *(kryptesthai)*, es decir, la noche del olvido como borde que acompaña indisolublemente a toda manifestación, convirtiéndola precisamente en esa manifestación determinada que ella es (Heidegger, 1954 y 1979).

Que la *alétheia* sea un predicado del ente y sólo derivadamente de la palabra humana sobre el ente, es algo corroborado igualmente por el papel de la Musa en el sistema griego de creencias religiosas. Con esta llamada a la función de la Musa se da un paso más allá de la idea de la verdad originaria como desvelamiento del ente, en cuanto que, como se verá mejor en el parágrafo 10, el *phainómenon* en el que se resuelve el *òn* es entendido en el registro del decir: el fenómeno queda pues enmarcado dentro de una fenomenología <literalmente: "saber decir aquello que aparece">, esto es, en el horizonte de su revelación en el decir. Las Musas, hijas de Mnemosyne, son en efecto, como ha escrito muy bien Walter Friedrich Otto, "ese milagro divino *en el que el ser se pronuncia a sí mismo*" (Otto, 1962; subrayado mío). La Musa, y por tanto la poesía, juega un papel "apofántico" <lit.: propiedad de hacer o dejar ver algo desde lo que

él es>. Celebrándolo *lógois kai mousikei* <"con palabras y con bellas artes, especialmente con música">, la palabra poética no añade nada al cosmos ordenado por Zeus sino que, como recita el himno pindárico a Zeus, lo muestra, lo deja ver —diría Heidegger— en su no estar oculto, haciéndolo salir de su estar-oculto. Una luminosidad ésta que no es producto del discurso humano sobre el ente, sino que proviene del ente mismo y que aquel discurso debe saber custodiar. *Apóphansis* significa precisamente manifestar algo *(phainesthai)* a partir de sí mismo *(apò)*; y el decir humano es llamado en el fr. 50 de Heráclito un *homologeîn*, un corresponder en la palabra a la revelación del ente. La reconocida autoridad del poeta, en cuanto "maestro de verdad", no proviene entonces de una excelencia particular suya, sino de la asignación de su palabra que, a través de la Musa, custodia al ente en su mismidad, o sea: a la *alétheia* del *òn*. Como es sabido, la propiedad de la palabra por parte del aeda es sólo accidental. Así, cuando en la *Ilíada* (II, 594-600) reivindica Tamiris el carácter privado del canto, afirmando su superioridad sobre las Musas, es castigado con el olvido aun del modo de pulsar la cítara.

La filosofía, en cuanto ciencia de la verdad, no puede aceptar una fundación empírica. Si entendemos pues a la filosofía al estilo griego, o sea, en base al modelo de la *mousiké*, habremos de reconocer que la filosofía se deriva del desvelamiento del ente mismo. El fundamento de su decir no es humano, sino la *apóphansis* del ser mismo. Si al comienzo del pensamiento occidental, sobre todo en Platón, entra en conflicto la filosofía con la palabra poética, reivindicando orgullosamente a la dialéctica en cuanto "música suprema", ello se debe al hecho de que la práctica filosófica se interpreta a sí misma, al igual que lo hiciera la poesía, como enraizada en una revelación. El filósofo viene a ocupar el mismo espacio que el poeta y a servir a la misma diosa. Por ello debe entrar en conflicto con éste, que se proclama "maestro de verdad": un conflicto del que nos dan primer testimonio los fragmentos polémicos de Heráclito y Jenófanes contra "los muchos" <*hoi póllo*i: el vulgo> que hacen caso a los cantores del pueblo y aprenden de ellos (Heráclito, fr. 104, fr. 57; Jenófanes, fr. 10) o contra Homero y Hesiodo, que narran "muy a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente" (Jenófanes, fr. 11).

El significado de la "admiración" y del "milagro griego"

"milagro

El enraizamiento de la práctica filosófica en la *alétheia kai òn* está posteriormente probado por el hecho de que tanto Platón como Aristóteles sitúan el origen de esta vía, que conduce a la sabiduría, en la "admiración" ante un prodigio. "Es propio del filósofo —le recuerda Sócrates a Teeteto— estar lleno de admiración; ése y no otro es el comienzo del filosofar. El que dice que Iris era hija de Taumante (de *thaumázein*, maravillarse) parece que no trazó erróneamente su genealogía" *(Teet.*, 155d). Y Aristóteles, en la *Metafísica*, retoma el motivo platónico, afirmando que fue *dià gàr tò thaumázein* <en efecto, por admiración> como "los hombres comenzaron al principio, y siguen haciéndolo ahora, a filosofar" (A 2, 982b12). La admiración posee aquí el sentido del tono emotivo, del <<acorde>> que sigue a la natural y, por así decir, inevitable exposición del hombre a la verdad, es decir, al ser manifiesto del ente. Tal admiración no sirve de diferencia específica entre el filósofo y el no filósofo, sino que más bien traza una clara línea divisoria entre lo humano y lo infrahumano, entre lo humano y lo sobrehumano y divino. Ni el animal ni el dios, en efecto, se maravillan si no es al precio de una contaminación con lo humano. El primero, por estar excluido de la relación con la verdad, o sea, por ser "pobre en mundo", como dirá, siglos después, Heidegger. El segundo, escribe Aristóteles, por poseer la verdad "en máximo grado", identificándose con ella *(Met.* A, 2, 983a). La "relación" con la verdad —que, como cualquier relación, implica también una lejanía preventiva de la verdad, lejanía que abre así la vía de la búsqueda en común, de la tensión amorosa hacia el saber (*philo-sophía)*— funda sin embargo la humanidad del hombre, hasta el punto de que Aristóteles llega a decir "también el amigo del mito *(philómythos)* es, en cierto modo, filósofo *(philósophos)*; pues el mito está hecho en efecto de cosas admirables" *(Met.* A, 2, 982b 19). La *philo-sophia*, en este sentido lato, denota entonces tanto la situación del mortal —abierto a la comprensión del ser— como el carácter social y público de la búsqueda en la que él, en tanto que hombre —no dios ni animal— se encuentra implicado: la filo-sofía con-viene así a la estructura originaria de ese ente que somos nosotros mismos; no se trata, por tanto, de una disciplina particular. Bajo este aspecto, la índole "meta-

física" del ser-humano, entendida como un aflorar en la verdad del ente, en la verdad *que es* el ente *(alétheia kai òn)* y como un in-sistir en ella, no es un accidente ni una peculiaridad de un tipo humano entre otros, sino la sustancia del existir como tal. Hacer del *thaumázein* el *éthos* específico del hombre significa por tanto pensar la "sabiduría" filosófica como apertura originaria a la luz del ente, significa inscribirla en el destino revelador del ente como el lugar de incidencia de esta revelación. Lo que da lugar a la filosofía no es entonces en modo alguno una iniciativa humana, sino que, en conformidad con la comprensión que la filosofía tiene de sí misma, hay que ubicar tal donación, como ha escrito Emmanuel Levinas, en el mismo "advenimiento de la verdad", o sea, en su libre destinarse al hombre (Levinas, 1978).

El comienzo de la filosofía no puede entenderse como un paso de la nada al ser, del *mythos* sin *lógos* al *lógos* sin *mythos*. La *epistéme theoretiké* debe abrir algo que *estaba abierto desde siempre* a la comprensión humana si bien de un modo confuso y equívoco. La filosofía debe ser, "en cierto modo", de siempre. Contingente es en todo caso el paso de lo implícito a la explícito, de lo inconsciente a lo consciente. Contingente es el *hecho* de que, en un cierto punto y en una determinada región geográfica se haya convertido en tema de un decir apofántico aquel ente a cuya desocultación el hombre ha estado desde siempre, por naturaleza, expuesto (tal el admirarse: *thaumázein)*. ¿Qué hace, en efecto, el filósofo? El filósofo dice lo que es en verdad, enuncia la armonía oculta bajo la armonía manifiesta, y la enuncia de tal modo que la verdad de su palabra tenga que ser universal y necesariamente reconocida por todo aquel que no se sustraiga a la discusión pública. *El hecho de que* la verdad del ente a la que el mortal está expuesto desde y para siempre sea *dicha* de ese modo "lógico" es, entonces, el *hecho* milagroso, literalmente, el "milagro griego" al que hacen referencia desde siempre los manuales para describir el acaecimiento de la verdad precisamente en tierra griega y no en otro lugar. La filosofía, al derivarse del asombro, no puede hablar de su propia alba si no es con inmanentes contradicciones, o sea, en forma de un entrar consciente y lúcido en un puro resplandor —un *pyr aeízoon:* <"fuego siempre vivo">— que "siempre fue, es y será" *(aeí kai estìn kai estái* (Heráclito, fr. 30)). Los celebérrimos fragmentos de Heráclito sobre el *lógos*, en los que según la historiografía filosófica asistiríamos al bautismo de la razón, se articulan a partir de una distinción de fondo entre la multitud de durmientes o sordos

que, aun "tomando parte" (fr. 73) en los sucesos del mundo, no son conscientes ni tienen valor; son los pocos, los despiertos y los que oyen, quienes son conscientes y tienen valor. Los segundos tienen frente a sí, como espectadores conscientes, el mismo *kósmos* sagrado "que no fue hecho por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres" (fr. 30); un cosmos en el que los "otros" continúan habitando sin consciencia y que desfiguran con sus discursos insensatos.

En estos fragmentos se delinea por primera vez un modelo de autocomprensión de la práctica filosófica que será habitual en los filósofos "clásicos". Heráclito no entiende, en efecto, su decir como un decir que introduzca algo inédito. Más bien ese decir posee la función de salvaguardar un saber antiquísimo que corre el riesgo de olvidarse por la distracción de los hombres. En la escena del pensamiento, la filosofía se presenta bajo la tradicional tutela de Mnemosyne. No inventa nada, más bien recuerda lo que siempre ha estado presente, "las cosas con las que combaten cada día los mortales" y que éstos no reconocen (Heráclito, fr. 72). En el fr. 1, que muy probablemente abría el escrito de Heráclito, el *lógos*, que distingue cada cosa según su naturaleza y muestra cómo ella es (1, 5), es nombrado como un llevar a expresión aquello que la mayoría, los no iniciados a la vía filosófica, hace sin consciencia. Eso es literalmente la *memoria:* la puesta en obra de un decir "cuanto los mortales hacen mientras duermen" (fr. 1, 7). El "discurso" de Heráclito expresa ese mismo *pyr aeízoon*, ese *tò mè dynôn pote*, a cuya llama y llamada todos los mortales, sin excepción, están expuestos, pero que la mayoría, similar en esto a una masa de sordos y ciegos, no asume como objeto de su decir, perseverando en una insuficiente sabiduría tradicional (desde este punto de vista tiene razón Heidegger al hacer del *lógos* heracliteo en primer lugar la manifestación de la verdad del ente —"el reunir que desvela-y-oculta, abriendo-iluminando lo presente en su presencia"—. El decir normal del hombre es, pues, derivado, y debe en todo caso *homologeín* <lit.: "homologarse"> a ese evento originario (Heidegger, 1954 y 1979).

Si a este *lógos* se le separa polémicamente del decir de los poetas ("Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado, lo mismo que Arquíloco"; fr. 42), ello no se debe a que Heráclito pretenda introducir una nueva manera de ver el mundo, sino a que él, como ha escrito Jean Beaufret, trata de aprehender "aquello en cuyo interior los poetas mismos veían lo que decían, pero sin verlo ni oírlo en cuanto tal"

(Beaufret, 1973). La relación originaria con la verdad (con el *kósmos)*, en base a la cual alcanzan los poetas a ser videntes —y que es presupuesto de toda sabiduría, incluso de la más ordinaria—, es ahora tematizada *como tal* por el filósofo sin dejarla ya en el transfondo, sino llevándola a primer plano, haciéndola salir al escenario. Por eso, sólo puede decirse que la filosofía tiene un "nacimiento" si con tal término se entiende metafóricamente el hecho de llevar a conciencia un contenido ya presente; y este "hecho" sólo puede ser un "milagro". *De derecho*, la filosofía (o mejor, su posibilidad) debe ser algo siempre presupuesto. El único esquema explicativo que a los ojos de la propia filosofía puede dar razón de su comienzo histórico es precisamente el bautizado por Bergson en la introducción metodológica a *La pensée et le mouvant* como "movimiento retrógrado de lo verdadero": la verdad filosófica, una vez nacida, proyecta su sombra en el pasado, donde se reencuentra en la forma de posibilidad, de virtualidad que esperaba, para realizarse, el milagroso bautismo de la consciencia.

La inevitable identidad de historia de la filosofía y filosofía de la historia en la autocomprensión filosófica

El "saber hacer" peculiar de la "nueva praxis" se especifica, pues, como un inédito "saber decir". Saber decir que es la rememoración en lo dicho de aquella relación con la verdad común a todos que toda práctica, en cuanto práctica humana, implica, aunque no la revele temáticamente. La disciplina de la mirada "histórica" (en el sentido del *hístor)* exigida al auténtico *philósophos* para distinguirse del superficial *polymathés* es, de este modo, una disciplina del decir, una vía iniciática en el lenguaje que se realiza en un modo distinto de hablar: "Quien desee que su palabra tenga sentido <*légontas* es *praesens pro futuro;* como si dijéramos: quien se prepara *para* hablar sensatamente> es preciso que se adhiera a lo común a todos, al igual que la ciudad se adhiere firmemente a su ley; y aun

con mayor vigor" (Heráclito, fr. 114). Como se aprecia por el texto, la filosofía no pretende añadir nada por su cuenta a la relación originaria con la verdad, su función es llevar a conciencia lo implícito, o sea, aquello que todo saber particular presupone tácitamente.

Ahora bien, de ello resulta que, al quedar así planteada la filosofía como un explicitar, un "hacer memoria" y un enunciar la *alétheia kai òn*, la identificación entonces de historia de la filosofía y filosofía de la historia, o sea, de la sucesión cronológica y de la teleología de la verdad, no es una característica de ciertos sistemas, sino el único modo en que la praxis teórica puede, en último término, comprenderse a sí misma. Para la filosofía, en efecto, no puede darse un pasado que no sea virtualmente filosófico, que no contenga, pues, una anticipación —en forma de posibilidad— de eso mismo que ella entiende temáticamente con su decir sensato. La verdad que el decir filosófico, rememora progresivamente se transforma así, *in the long run*, en un presente eterno del que la historia humana no ha salido jamás; se transfigura así en el destino, no de unos hombres en una época, sino de la humanidad *tout court*. Radicalizando los términos de la cuestión podría decirse, sin necesidad de enfatizar, que para la "humanidad" filosófica —y la humanidad de la ciencia y de la técnica es la humanidad filosófica cumplida, la humanidad de la verdad filosófica— es imposible pensar otra humanidad del pasado o del presente que viva fuera de la verdad que la filosofía ha hecho emerger una vez para siempre. No es posible al menos si queremos seguir pensándola como "humana", es decir, como fundada en la admiración. Sucede en suma que la filosofía, al mirarse al espejo, debe presuponerse siempre, no puede sino proyectar su sombra en el pasado y reencontrar incesantemente en él, de un modo balbuciente, si no sus respuestas, sí al menos, ciertamente, sus preguntas. Ante la evidencia de una humanidad pre-filosófica no queda sino suponer una milagrosa toma de conciencia, un paso de lo implícito a lo explícito, del *mythos* al *lógos*, como rasgo característico de una determinada forma de "humanidad" histórica, la griega, de la que se nos proclama, queramos o no, legítimos herederos espirituales.

La identidad de historia de la filosofía y filosofía de la historia ha encontrado su primera y normativa expresión en el libro *Alfa* de la *Metafísica* de Aristóteles. Según el Estagirita, el *thaumázein* constitutivo de lo humano encuentra la respuesta que lo transforma en otro "talante" sólo en virtud de una *epistéme theoretiké* de los principios primeros y de las causas. Por tanto, la metafísica de Aristóteles no añade nada a lo que ya (se) es. Lo que hace

más bien es sacar a la luz una verdad en la que desde siempre "habita" el hombre. A ello se debe que la doxografía aristotélica sea capaz casi de personificar míticamente la verdad hasta hacer de ella una fuerza operativa, un sujeto activo. Es ella, escribe en efecto Aristóteles, la que ha "obligado" a aquellos que filosofaron por primera vez a una búsqueda que, paso a paso, *debía* resolverse en el descubrimiento de las causas y de los primeros principios. Ellos, continúa el Estagirita, trataron ciertas causas y ciertos principios que, en último análisis, no son otra cosa que las cuatro causas de la *Física*, sólo que expresadas de modo confuso e inadecuado. Los primeros filósofos fueron por tanto *physiológoi:* estudiosos de la *physis* que, para explicarla, hubieron de dar en general un valor privilegiado a la causa material, poniendo como determinación en un elemento sensible (agua, aire, fuego) el "sustrato" que permanece en el fondo del devenir. Balbuceaban, así, como balbucientes fueron también las palabras de los "antiquísimos" poetas "muy anteriores a nosotros y que por primera vez teologizaron" *(Met.* A, 3, 983b). El símil aristotélico es claro: balbucear es hablar incorrecta e imperfectamente una lengua que los demás: los adultos y sanos de mente, poseen sin dificultad. Balbucear es in-fancia <lit.: "estado en el que no se habla> o barbarie (etimológicamente: estado en el que se balbucea), es decir, un tender a la palabra, sufriendo su falta y esperándola como el propio y esencial cumplimiento. La palabra en la que el *lógos* viene a plenitud y en la que se desvela el "fundamento originario de la *physis*" (así traduce Lugarini *arché),* esa palabra que define y distingue a los entes en su naturaleza, es entonces la explicitación de aquel infantil balbuceo, su *phármakon* por así decir, como si desde siempre ese pasado hubiese tenido los problemas que este mismo *lógos* descubre y revela al mundo: la búsqueda de la causas y de los principios primeros de la realidad (Cazzullo, 1987). Respecto de la palabra de los antiguos, la palabra segura de la metafísica no es otra palabra cualquiera, diferente de ella por naturaleza, sino la verdad de aquel balbuceo o, hegelianamente hablando, su *Aufhebung*, esto es, una superación que es confirmación. La teología racional de Aristóteles es, en efecto, una teología de los antiquísimos poetas sólo que "concebida", o sea, traducida en conceptos. Un hecho éste que arroja luz sobre la llamada "ilustración" ateniense. En la intención de Aristóteles no se halla desde luego un abandono o rechazo de la teología mítica, sino más bien su salvaguarda por la filosofía primera. La filosofía, como ha observado Joachim Ritter (1969), se presenta de este modo en la escena del pensamiento presuponiendo y recogiendo una tradi-

ción más antigua que ella. Lo que trata de recoger en el concepto del ser es lo que siempre se ha buscado, a saber: "lo divino que todo lo abraza". Aristóteles dice explícitamente que la filosofía recoge la tradición del conocimiento de ese ser divino, a él transmitido, en cuanto "posterior", por los "más antiguos" en forma de mito.

El libro *Alfa* de la *Metafísica*, sin duda la primera historia de la filosofía, ofrece el modelo de toda la doxografía posterior, de Teofrasto a Diels. Aristóteles ha establecido allí un horizonte común, una identidad de lo múltiple a la que remitir las opiniones de los predecesores. Ha trazado límites precisos, incluyendo algunos *lógoi* y excluyendo otros, por ejemplo, los *dicta* de los antiguos poetas y teólogos (una exclusión que no puede ser absoluta, porque también el mito es filosófico en sentido lato). Por lo demás, y a pesar de su erudición y sentido crítico, también el historiador moderno debe reconocer que "más allá de nuestros conceptos filosóficos, más o menos apreciables, (...) la única razón incontrovertible que nos hace situar al comienzo de la historia de la filosofía a estos antiguos personajes a los que —con término convencional pero significativo— llamamos 'presocráticos', es el hecho de que la misma tradición filosófica antigua, sobre todo a partir de Aristóteles, los consideró como filósofos" (Cambiano, 1983; véase también Mansfeld —en Cambiano, 1986— y Mansfeld, 1990). Pero esta doxografía ejemplar, a cuya fascinación no han sabido —ni quizá podido— sustraerse los filósofos modernos más revolucionarios (aun Hegel y Heidegger coinciden en hacer de Tales el primer filósofo) es también necesariamente la primera filosofía de la historia, en la que el pasado se instituye sólo como pasado de este presente insuperable, como propedéutica del adviento de la verdad descubierta por el *lógos*. Su presupuesto es que la verdad hecha pública en el decir —el ente que el *lógos* hace manifiesto en su ser— no añade nada a la verdad experimentada en la admiración, no la traiciona, simplemente, la "traduce".

El extrañamiento como origen de la Theoría

Ahora bien, esta forma de decir, característica de la filosofía, ¿no añade verdaderamente nada a la relación originaria con la verdad *(alétheia kai ón)*? ¿Acaso el *kósmos* desvelado por este decir será el "mundo verda-

dero", respecto al cual cualquier otra configuración del mundo deberá asumir el ambiguo estatuto de la apariencia? Plantearse estas brutales preguntas significa preguntarse si la humanidad occidental, la humanidad de la *theoría*, es verdaderamente la humanidad final, irrebasable: la humanidad de la verdad cumplida, o sea, preguntarse si es verdad que su peculiar sabiduría es *Aufhebung* de todas las sabidurías particulares precedentes y preparatorias, y si su dios, el dios revelado por el concepto, es el verdadero y único dios.

Para comenzar a responder podemos asumir como frase-guía un fragmento extraído del llamado *Big typescript* de Ludwig Wittgenstein, en el que el filósofo austriaco se pregunta, con su característica sencillez, en qué consiste el verdadero decir de la filosofía. "Los salvajes —observa— poseen juegos (o al menos nosotros los llamamos juegos) para los que no tienen catálogos de reglas escritas *(geschriebenen Regeln)*. Pensemos ahora en un explorador que visite su país y componga listas de reglas para dichos juegos. El filósofo hace exactamente algo perfectamente análogo" *(Big typescript*, MS 213; 426; cf. Hintikka-Hintikka, 1986). Paremos ahora mientes en el hecho de que la filosofía nace en tierra griega o en la cultura griega, o sea, que es parto de hombres griegos. Por tanto, si el filósofo es similar a un explorador en tierras desconocidas, de ello se sigue que la tierra griega debió, parecerle al protofilósofo algo así como una tierra extranjera y que la propia lengua griega, en la que se depositaba la memoria colectiva y la identidad de un pueblo, debió parecerle de pronto al hablante griego algo inusual y objeto de admiración, un poco como les sucede a ciertas palabras cotidianas cuando, desplazadas de manera imprevista de su contexto natural, aparecen en toda su extrañeza con tal fuerza que, al encontrarnos ante su materialidad, casi nos sorprende el haberlas usado siempre con tanta naturalidad. Por otra parte, en el *Teeteto*, la admiración a la que remite Sócrates el inicio del filosofar no surge de ninguna sublime emoción estética sino, de manera más prosaica, de hacer que quede fuera de curso el discurso de las aporías sofísticas (*Teet.*, 155b-c).

Es conocida la función desarrollada por la poesía homérica y hesiódica en el contexto de la *paideía* griega. Aquélla representaba el saber colectivo de la comunidad helénica acerca de los dioses, los *nómoi* y los *éthea*. La poesía, al recoger la Palabra de la Musa, no pertenecía a los hombres, sino a la verdad *(alétheia)* misma. El distanciamiento de la propia lengua debe haber tenido también el sentido de una separación del hablante de la poe-

sía homérica y de la tradición a la que pertenecía: Jesper Svendro, en un memorable ensayo, ha mostrado cómo en la Atenas del siglo V la poesía homérica recitada por los rapsodas (cuyo prototipo lo constituye el *Ion* platónico) era un verdadero "jeroglífico social" en la *pólis* griega. Cuando Homero resulta "alfabetizado" —o sea, convertido en textos y erradicado de la relación viviente que el aeda establecía con su auditorio—, cuando Homero queda sustraído al "oído" y al principio compositivo de la resonancia y es entregado como pasto al ojo y a la capacidad analítica y arquitectónica de éste (un proceso que puede considerarse acabado hacia finales del siglo VI); cuando tal cosa ocurre, este Homero "literato" pierde en la comunidad griega su inmediata inteligibilidad. Homero es la indicación de un problema. Tanto es así que se advierte la necesidad de la interpretación, de la alegoría, de la traducción de su decir —de otro modo, considerado inmoral— en términos de una geometría de los elementos (Svendro, 1976 y Havelock —en Havelock y Hershbell, 1978—). A partir de Teágenes de Regio, la moralización de Homero, antiguo educador de Grecia, se convierte así en un capítulo fundamental de la historia intelectual griega que conocerá su apogeo en los libros II y III de la *República*, en donde Platón llevará a cabo una sistemática depuración de los *mythoi* homéricos sobre los dioses y los héroes que amenazan, con su carga de caprichosa emotividad, la autarquía del "hombre de bien" *(epieikés anér)*.

El ejemplo de Wittgenstein es, pues, iluminador y merece ser tomado como frase-guía de nuestra investigación, porque muestra cómo la filosofía, para aparecer a la luz, ha tenido necesidad de un originario distanciamiento del hablante respecto a la lengua que él habla y respecto a la cultura a la que él pertenece. Husserl, en la conferencia a que antes aludimos, habla a este propósito de un "revolución" inaugural. Al hablante griego, su propia palabra —que, como palabra poética, era la palabra de la verdad misma— le debió parecer en un momento dado un juego extraño, un juego de reglas desconocidas. Para él, "saber" comenzará entonces a significar, como para el explorador, un llevar a cabo aquel juego componiendo "listas de reglas" para ese juego en el que, en cuanto hablante ingenuo, está irreflexivamente inmerso. Se trataba de encontrar en el fondo de la experiencia, como "estructura oculta" (Demócrito) de ésta —imperceptible a los groseros sentidos de las almas bárbaras—, una "armonía oculta" (Heráclito), encontrar pues lo uno aunador de lo plural, la regla común a las múltiples aplicaciones, hallando una unidad no impuesta desde el exterior, sino suscep-

tible de ser vuelta a encontrar en la experiencia como algo ya de siempre operativo —aun tácitamente— en ella. Y a esa unidad vislumbrada por debajo del flujo caótico de la experiencia se le pedía "dar cuenta" del *kósmos* visible, ser su fundamento seguro *(arché)*. Sólo así podía la humanidad despertar del sueño, apagar la admiración que le era propia y llegar a aquel "estado de ánimo contrario" que, según Aristóteles, debe ser el efecto farmacológico de la *epistéme theoretiké*.

La musa aprende a escribir

¿Qué hubo de suceder para que el hombre griego se comprendiese a sí mismo como una especie de extranjero, como un espectador *(theorós)* de su propio "mundo vital"? ¿Qué despertó al protofilósofo de su sueño y lo llevó a enfrentarse, solitario, a la opinión de la mayoría, haciendo de él el heraldo de una verdad en conflicto con la tradición, el sacerdote de una divinidad que lo exponía a la acusación de impiedad *(asébeia)*? Con fórmula afortunada —pero que necesita, para no ser equívoca, de amplio comentario—, se podría responder que todo ello se debe a que *la Musa, entretanto, había aprendido a escribir*. Esta expresión no debe entenderse como una bella metáfora para designar eso que más llanamente se llama la "invención" griega de la escritura fonética de tipo alfabético. Si fuese así habría que estar totalmente de acuerdo con cuanto, en el ámbito de la sociología de la cultura, ha sido defendido por no pocos brillantes historiadores del pensamiento y antropólogos culturales, sobre todo del área anglosajona (Havelock, 1963, 1978, 1982, 1986. Goody, 1977, 1986, 1987; Ong, 1967 y 1982, McLuhan, 1962). La invención de la escritura sería entonces un acontecimiento, de capital importancia en la historia de la tecnología, que habría determinado un cambio de mentalidad que haría época. Gracias a este invento humano, un nuevo modo de almacenar informaciones sobre un material permanente vendría a sustituir a aquel otro modo arcaico, fundado en el ritmo hipnótico del verso y en la limitada capacidad humana de memorización («Homero» es un nombre que designa la "enciclopedia" oral y auditiva de un pueblo sin escritura). Se liberarían así potencialidades críticas y arquitectónicas de la mente humana que las exigencias puramente conservadoras de la memoria oral habrían reprimido necesariamente. En realidad, y aunque nos

resulte convincente esta interpretación antropológica de la escritura como tecnología economizadora, de la memoria como almacén, del saber como información y de la filosofía como forma de la mentalidad, no deja de presuponer aquello que debería explicar. En efecto, a pesar de sus brillantes y duraderas intuiciones, esa interpretación es víctima del movimiento retrógrado de lo verdadero (una vez más: la verdad filosófica que se presupone...). En efecto, reestructura y lee el pasado oral a la luz de una serie de categorías que sólo la práctica alfabética ha dejado en libertad. La mente, la información, la memoria como facultad de retener el pasado, el lenguaje como medio de comunicación: ninguna de estas cosas, entendidas como virtualidad que la escritura liberaría, preexiste a la escritura misma. A todos los efectos, esas cosas son productos de la escritura misma, respecto a los cuales la escritura se dispone sobre un plano trascendental, como su condición de posibilidad. En esta aproximación "culturológica", el "salvaje" —es decir, el hombre que vive en la dimensión omniabarcante de la oralidad y de la audición— es explicado a la luz de necesidades que sólo la práctica humana inaugura. Cuando se intenta acercarlo a su especificidad "oral", no hace en realidad sino perderse una vez más (Sini, 1992).

Para comprender la transformación producida por la escritura tenemos que permanecer en un plano originario, en un plano en el que la escritura no esté todavía comprendida de antemano como un instrumento al servicio del decir; un plano en el que el decir no esté precomprendido como *phoné semantiké*, o sea, como sonido significante que comprende entes subsistentes de suyo, *kath'autó*; más allá del dicente. Son estas presuntas obviedades, acríticamente asumidas, las que han impedido a los oralistas anglo-americanos un acceso auténtico a la cosa. En primer lugar hay que preguntarse por el peculiar extrañamiento que produce la escritura y por aquello que se constituye en el espacio abierto por este extrañamiento. Provisionalmente, y usando un lenguaje ampliamente compartido, puede afirmarse que la escritura arranca al sujeto del ensimismamiento irreflexivo con la propia palabra (tal la *mímesis* poética denunciada por Platón en el libro décimo de la *República*; Havelock, 1963) y se la devuelve como algo que está enfrente, que no es él; se la devuelve como objeto visible y manejable. Sin embargo, la insuficiencia del lenguaje empleado es cosa inmediatamente evidente. ¿Tiene sentido, en efecto, hablar de un "sujeto" y de un "lenguaje" en cuanto "instrumento" de comunicación del "pensa-

miento" de este sujeto (siendo dicho pensamiento, por supuesto, algo originariamente extra-lingüístico), antes de la separación producida por la escritura? ¿No es más bien *en esta separación y gracias a ella* como se constituyen los términos de la relación que, en la descripción apenas esbozada, se presuponen?

La filosofía como reflexión *de la lengua sobre sí misma*

Bruno Snell ha escrito que para el nacimiento de la filosofía hicieron falta "puntos de partida existentes en la lengua griega", es decir, hizo falta la predisposición de una lengua concreta para funcionar filosóficamente. Snell, como es sabido, ha rastreado esta virtualidad filosófica de la lengua griega en el uso del artículo determinado —que permite la sustantivación y ofrece al pensamiento la posibilidad de formar abstracciones—. Snell sitúa el bautizo del espíritu europeo en la *reflexión* que una lengua concreta hace de sí misma, haciendo brotar las potencialidades filosóficas que, en germen, contenía. En efecto, la lógica, observa, no penetra desde el exterior en la lengua griega. El elemento lógico contenido implícitamente en la función predicativa del nombre común *se revela* sólo cuando un término general aparece marcado como particular por medio del artículo. Éste es un acto de reflexión de la lengua sobre sí misma que inaugura la grandiosa historia del espíritu científico europeo (Snell, 1946). Las tesis sostenidas por el indoeuropeista Emile Benveniste en el célebre libro *Categorías del pensamiento y categorías de la lengua*, poseen un alcance mucho mayor del que podría deducirse del título de este breve y densísimo ensayo. Al mostrar cómo las categorías aristotélicas, lejos de ser categorías universales del pensamiento, son inconscientemente categorías de una lengua particular, Benveniste sienta las bases para una interpretación globalizadora de la ontología griega como proyección de un estado lingüístico contingente. En los términos del ejemplo de Wittgenstein, el filósofo griego sería para Benveniste el explorador que compone listas de reglas para el juego en el que está implicado como hablante y después, olvidándose de la contingencia de dicho juego, las transforma en predicados absolutos del ente. La perspectiva teórica, expli-

ca en efecto Benveniste, se inaugura por la frase con cópula, sin la cual no podríamos en absoluto imaginarnos "las magníficas imágenes del poema de Parménides o la dialéctica del *Sofista*"; pero la ***presencia del verbo ser con valor copulativo es sólo un hecho contingente de una determinada lengua y no una necesidad del espíritu*** (Benveniste, 1966; I, 71).

Igual que Snell, si bien con otros argumentos (por otra parte compatibles con los del filósofo alemán) y sin énfasis eurocéntricos, la ciencia indoeuropeística rastrea el origen de la ontología griega en la contingencia de la lengua griega. El *lógos* está latente en la lengua y espera sólo un acto inconsciente de reflexión para emerger temáticamente. Pierre Maldiney fijará "el advenimiento no sólo de toda filosofía, sino de toda *epistéme* en la explicitación consciente de la "reflexión inmanente" en la *léxis* de las lenguas indoeuropeas (Maldiney, 1975; 145). Objetar a los que defienden este relativismo lingüístico que tal acto de reflexión no es en absoluto inconsciente, sino lúcido y consciente, no cambia el *quid* de la cuestión. De hecho, en el origen de la filosofía sigue habiendo aquel acto originario de reflexión, llevado por la metafísica aristotélica a sus últimas consecuencias, con el cual, para decirlo con Aubenque, la lengua "deja de ser simple horizonte del pensamiento. Pierde su carácter constituyente para convertirse en objeto constituido. Deja de ser el elemento del pensamiento para convertirse en el instrumento —en griego *organon*— (Aubenque, 1967; 85). La lengua viviente, en cuyo flujo estamos inmersos en una identificación pretemática, se convierte gracias a esta reflexión en objeto a disposición de una mirada desencarnada, extra-lingüística, es decir, se transforma en aquel "juego" del que hablaba Wittgenstein para el que el filósofo, como un explorador en tierra extranjera, quiere fijar una lista de reglas. Para una adecuada comprensión de la frase-guía de Wittgenstein es esencial el inciso: "al menos nosotros los llamamos juegos"; la lengua se convierte en juego, "lenguaje", a la luz de esta transformación.

La "revolución" del inmediato mundo-de-la-vida del que habla Husserl como acto de nacimiento de la "nueva praxis", es entonces el acaecer de esta distancia transformadora que, si no quiere ser malentendida, debe pensarse como absolutamente originaria, es decir, como fundadora de los polos que sólo gracias a esta separación y sólo a partir de esta separación entran en relación. El sujeto que esta reflexión de la lengua sobre sí misma libera no preexiste a la reflexión, sino que es el correlato noético del objeto que precisamente esta reflexión asienta en su ser. Al constituir-

se como objeto —es decir, como algo que está ahí enfrente—, la lengua viviente exige una mirada: el sujeto de ese objeto. Inevitablemente, este sujeto liberado por la reflexión de la lengua sobre sí misma deberá definirse como *lo otro* del lenguaje, o sea, como interioridad o subjetividad extra-lingüística. Sólo *en este punto* se desvela el lenguaje como instrumento a disposición de un pensamiento "puro", no contaminado por el signo, para denotar una realidad en sí. Y la intolerable ingenuidad de los oralistas anglo-americanos consiste precisamente en haber asumido como una obviedad que algo así como una "mente" y "un lenguaje-instrumento", junto con la "realidad" que este lenguaje designa, puedan haber existido *antes* de esta transformación de la lengua. Esta reflexión originaria que produce los polos de la relación, el explorador y los juegos de los salvajes, no puede ser un "milagroso" favor concedido por el destino a una lengua histórica y no a otras. *Tiene que darse un espejo* para que la reflexión pueda tener lugar y comenzar así el extrañamiento de un sujeto respecto de su propio mundo de la vida; y con este alejamiento comenzará también la nostalgia de la patria perdida, el camino de retorno que, como viene a decir Novalis, define la esencia misma de la filosofía.

El mérito indiscutible de los oralistas anglo-americanos es el de haber señalado con absoluta precisión este espejo: la escritura fonética de tipo alfabético que hace su aparición en Grecia en torno a finales del siglo IX, pero que se convierte en dominio común sólo hacia finales del siglo VI (la más antigua inscripción griega conocida aparece en la famosa vasija del *Dipylon* y consiste en un hexámetro dactílico completo, más algunas letras legibles del segundo verso; se encontró en Atenas y se remonta a comienzos del octavo o del séptimo siglo antes de Cristo; Robb, 1971 y Jeffery, 1961). El destino de esta escritura, una entre tantas de las aparecidas en la cuenca mediterránea oriental, aparece inmediatamente entrelazado con el de la filosofía. Y no sólo por la fecha de nacimiento. Igual que la filosofía, también la escritura alfabética proviene de Oriente, de las colonias griegas del Asia Menor, y como ella, es deudora de un saber extranjero (*phoinikeía grámmata o sémeia* <incisiones o signos fenicios> llamaban los griegos a su signos alfabéticos). El recurso sistemático a la escritura sirve entre otras cosas para identificar el nuevo tipo de sabiduría "histórica" de la que se hacen portadores los primeros filósofos. Para diferenciarse de la sabiduría poética tradicional, ese saber se presenta como *lógos peri physeos syngegramménos hó pezos:* discurso sobre la naturaleza, escri-

to en prosa. El honor de haber redactado por primera vez un discurso por escrito está repartido entre Anaximandro en la Jonia, Alcmeón en Italia y Anaxágoras en Atenas, cuyo *bíblion*, en el tiempo del proceso contra Sócrates, podía comprarse por un dracma en el Mercado de la Orquesta. *Archegós syngraphés*, llama Porfirio al misterioso Ferécides de Siro: aquel que, según una venerada tradición, habría introducido en la cultura griega los *signos* del saber oriental (West, 1971). Hasta el propio valor de la palabra-clave, *lógos*, está instrumentalmente conectado al de *syngraphé*: "Si la obra es *syngraphé* —ha escrito Carlo Diano— 'escritura', y escribirla es *syngráphein*, en sí se trata de un *lógos* y de un *légein*. Estos términos están emparejados: *syngraphé* es un *lógos syngegramménos*, y *syngráphein* un *légein dià graphés* (...) Y por tanto, también por esta vía, el *lógos* de Heráclito no se diferencia en nada de los que, con otro contenido, habían sido los *lógoi* de Hecateo, de Alcmeón, de Anaximandro y de cuantos habían escrito y publicado; y en cuanto que era un *lógos syngegramménos*, también el suyo era una *syngraphé*" (Diano, 1980; 93).

La especificidad de la escritura alfabética

Hegel, en § 459 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, había apuntado ya a la diferencia específica de este sistema alfabético dentro del género "escritura fonética". En la perspectiva hegeliana, la "inteligencia superior" de la escritura fonética de tipo alfabético respecto a cualquier otro sistema se explicaba por la extraordinaria capacidad que posee este grafismo de "desaparecer" como materialidad sensible, como dibujo, en el momento mismo en el que aparece, para dejar ser sólo a lo que habla a través de él: el flujo temporal de la voz. La escritura alfabética no ofrece resistencia, no atrae caprichosamente la atención sobre sus propios *grámmata*, como ocurre en cambio con los muy sensibles pictogramas chinos; es decir, aquella escritura no da, en cuanto tal, nada que pensar. Cuando Eric Havelock, bajo la guía de los análisis pioneros de Ignace J. Gelb, quiere mostrar la superior "adecuación" de la escritura alfabética, se expresa sin saberlo en términos hegelianos: "Un sistema de escritura adecuado es aquel que no da nada que pensar. Debería ser el instrumento puramente pasivo de la pala-

bra hablada" (Havelock, 1982; 46). La adecuación ha de ser entendida, pues, en relación con eso que convencionalmente se presupone como objetivo de cualquier sistema de escritura, es decir, en vista de la producción de un espejo de la lengua viva que no le añada nada, sino que simplemente la refleje. Una vez más, y en analogía no casual con cuanto hemos visto a propósito de la conceptualidad filosófica, lo que se convierte en verdadero con la escritura griega —la escritura como instrumento de la palabra— se proyecta en el pasado y se reencuentra allí en forma de intento o de fracaso. De cualquier modo, y dado este *télos*, sólo el sistema griego lo realiza de modo casi perfecto. Este sistema, en efecto, hace que la voz se haga visible de un modo unívoco y empleando un número de signos suficientemente económico. Los análisis de Gelb y de Havelock han mostrado ampliamente cómo para las demás escrituras fonéticas, incluido el silabario fenicio del que proviene la escritura griega, era estructuralemte imposible llegar a este resultado que permite a toda la experiencia humana ser transcrita y predisponerla así para la lectura. El llamado "principio sumerio de la fonetización" (o principio del jeroglífico), que consistía en la representación de una palabra de la lengua mediante un pictograma con un significado diferente pero con la misma pronunciación, había hecho perder a la escritura su originaria independencia de la lengua hablada para transformarla —una etapa decisiva en la historia interna de la escritura— en un instrumento de la palabra. Pero, aunque tanto en las escrituras logo-silábicas (sumerio, egipcio, etc.) como en las decididamente silábicas (lenguas semíticas, entre ellas, el fenicio) la consistencia sensible del signo tienda a cero o sea igual a cero, esos sistemas resultan inadecuados para una transcripción integral y funcional de la voz, bien a causa de la enorme cantidad de signos requeridos (es el caso, por ejemplo, de la logografía egipcia), bien en virtud de la equivocidad intrínseca al sistema, que deja amplio espacio al trabajo de reconstrucción por parte del lector (es el caso, por ejemplo, de la silabografía fenicia). En ambos casos la capacidad de lectura —el solo valor definitivo para la difusión de esta práctica— es un fenómeno altamente profesionalizado (asignado a la casta de los escribas) y los vínculos del sistema gráfico se reflejan en el contenido del mensaje, el cual tiende a tomar la forma de la versión autorizada o canónica. Sólo el alfabeto griego, el único que entonces podía considerarse "alfabeto" en sentido estricto, produce un admirable espejo en el que la lengua viva puede mirarse y reflejarse libremente con toda su riqueza expresiva, sin limitaciones

de ningún tipo. Y allí sigue operando un análisis de la voz que descubre en el fondo de ella, como sus constituyentes inmateriales, elementos no sensibles, "átomos ideales" *(grámmata)* a partir de los cuales se reconstruye de un modo unívoco y económico la totalidad de la lengua viva. La "consonante" aislada mediante el análisis del signo silábico es, en efecto, un elemento de naturaleza esencialmente teórica, una "abstracción, un sonido inexistente, una simple idea de nuestra mente (...) un argumento para la reflexión, no para los sentidos (...) El alfabeto —continúa Havelock— es una construcción teórica. Es una manifestación de la capacidad de analizar y abstraer, de transformar objetos de la percepción en entidades intelectivas" (Havelock, 1982; 81).

La forma de producirse tal metamorfosis es explicada por Ignace J. Gelb en base a una razón "económica", o sea, como reducción de la inevitable equivocidad todavía presente en los silabarios semíticos, los cuales, para contener el número de signos silábicos en un límite aceptable, debían recurrir necesariamente a signos que se prestaban a interpretaciones equívocas (el signo *t*, por ejemplo, podía ser leído como "ta", "ti", "te", etc.). Los griegos, sigue Gelb, no habrían intentado nada nuevo, sino que se habrían limitado a aplicar sistemáticamente una "estratagema" *(device)* ya presente en las silabografías semíticas. Éstas, en efecto, para indicar al lector la correcta interpretación del signo, utilizaban algunas veces indicadores fonéticos, sugestivamente llamados "madres de la lectura" *(matres lectionis)*. De la sistemática aplicación de esta estratagema surge eso que normalmente se considera como la característica fundamental del alfabeto griego, es decir, un sistema vocálico plenamente desarrollado. En este punto, repitiendo sustancialmente la operación que había llevado al nacimiento de los silabarios semíticos a partir de sistemas logográficos, no quedaba sino analizar los valores silábicos remanentes como consonantes, por medio de los "principios de reducción": "Si en la escritura de *t* y de *y* —explica Gelb— se toma al segundo signo como una vocal *i* para ayudar a la lectura correcta del primer signo —en teoría, legible como *ta, ti, te, to* o *tu*— entonces el valor del primer signo deberá reducirse: del valor de sílaba pasará al de simple consonante"(Gelb, 1963; 183). Que vocales y consonantes existan como tales antes de la invención griega de los *grámmata* es algo que hay que considerar como un simple espejismo producido por el movimiento retrógrado de lo verdadero: se hacen visibles sólo después de que el análisis los haya aislado. Pero lo verdaderamente importante es subrayar que, a la luz de lo sostenido por Gelb, la posibilidad de una comple-

ta (si posible) fonetización descansa de algún modo en el hecho de haber dado identidad conceptual y marca visible a un sonido inexistente: un sonido "mudo y áfono" *(Crátilo, 424c)*, algo que trasciende el plano empírico y está más allá *(metá)* de él, o sea, un elemento que es literalmente meta-físico. Sólo después de descomponer teóricamente el *continuum* de la voz, una y múltiple al mismo tiempo, en una pluralidad organizada de "átomos ideales" que poseen entre sí una relación de recíproca interdependencia, era posible, sobre el fundamente de esta combinatoria abstracta, reconstruirla, dar de ella una imagen lo más fiel y precisa posible. Este es el saber analítico y combinatorio que Platón, en el *Filebo* (17a-b, 18b-d), atribuye al inventor de los *grámmata* y que asume como modelo o metáfora del discurso defınitorio del verdadero dialéctico. Ésta es también la sabiduría a la que aluden Demócrito y el atomismo antiguo. La distancia que separa al sabio del profano es igual que la que separa, en el ejemplo de Wittgenstein, al explorador alfabetizado del salvaje. El sabio sabe ir con la propia mirada *epì leptóteron*, "a lo más profundo", que permanece escondido tras el grosor de la percepción sensible. G. A. Ferrari ha observado cómo esta estructura más profunda es, bien mirada, "una red de líneas irregulares, torcidas, angulosas, redondeadas, convexas, escandidas sin embargo en una unidad inseparable, algo que hace desesperar a quien quiera llevarla a una terminología rigurosamente geométrica, pero que se explica muy bien referida a estructuras gráficas, a los signos de la escritura, a los *grámmata* griegos (Ferrari, 1980; 83; también Wissman, 1980). Éstos son los componentes no sensibles e indivisibles de aquel todo confuso captado en la percepción: "átomos ideales", manifiestos para quien sepa "leer" la experiencia.

El despertar del espíritu griego al que aludía Snell es entonces, en primer lugar, el "milagro" de una escritura que permite a una lengua viva extrañarse de sí misma y verse a sí misma. *Y es gracias a la refracción de la voz en el prisma analizador de la escritura alfabética como se constituyeron las pretendidas categorías absolutas del pensamiento griego.* Tiene razón por tanto J.-P. Vernant cuando, en su ensayo *Razones del mito*, observa que la trasposición al plano noético de las categorías lingüísticas del griego, reconocida por Benveniste y por otros indoeuropeístas como acto inaugural de la ontología griega, "ha sido posible sólo gracias al desarrollo de las formas de escritura que Grecia conoció. La lógica de Aristóteles está ciertamente ligada a la lengua en la que piensa el filósofo, pero el filósofo piensa en una lengua que es la del escrito filosófico. En y a través de

la literatura escrita se instaura este tipo de discurso en el que el *lógos* no es ya sólo la palabra; un discurso en el que el *lógos* ha tomado valor de racionalidad demostrativa, oponiéndose así de plano, tanto por la forma como por la sustancia, a la palabra del *mythos*" (Vernant, 1974).

La parousía *lingüística del ser*

El filósofo es un explorador que compone un elenco de reglas para esa (su) lengua viva que la escritura alfabética le ha puesto enfrente como si se tratara de un objeto extraño. La objeción surge espontáneamente. ¿No se confunde así, quizá de forma abusiva, la *epistéme tès alétheias* con la *téchne grammatiké?* ¿No es válida aquí también y sobre todo la advertencia de Derrida? La filosofía, en efecto, se halla "ante" la gramática en la misma situación en que se encontraba "ante" la historiografía y la filología. La filosofía tiene como tema general el *òn;* y el lenguaje es un medio para significar el ente. Pero si la filosofía encuentra originariamente el lenguaje, ello se debe al hecho de que antes de la transformación llevada a cabo por la escritura fonética de tipo alfabético, en el contexto viviente en el que se mueve la filosofía al surgir, el nombre era percibido coaligado con la cosa, como parte estructural de él. La distinción entre el nombre y la cosa, obvia para la mentalidad alfabetizada, es una aportación estructural propia de la reestructuración gramatical del lenguaje viviente (digno de nota es que al griego le falte un término que corresponda a eso que nosotros mentamos como "lenguaje").

Tal distinción se encuentra explicitada, tras un tortuoso camino dialéctico, al final del *Crátilo* platónico, después de haber dedicado éste amplio espacio a la hipótesis "arcaica" que, tras grandes esfuerzos y perplejidades de todo tipo, es abandonada por Platón. En la llamada parte etimológica del *Crátilo*, Socrates reconduce el término *"ónoma"* ("nombre") al paleónimo *òn hoû másma estín* ("el ente respecto al cual se investiga") (421a). El paleónimo del nombre "nombre" manifestaría en suma aquello que, según la hipótesis elaborada por Sócrates en esta parte del *Crátilo* (y después, a su vez, criticada) cada nombre es, es decir, "un instrumento adecuado para enseñar *(didaskalikón)* y llevarnos al discernimiento *(diakritikón)* de la esencia" de la cosa (388b). El nombre posee la capacidad de evidenciar la naturaleza de la cosa (el *étymon*) y de hacer que el otro hablan-

te la perciba. Hacer del nombre la vía de acceso a la naturaleza de la cosa es algo que recuerda muy de cerca la "dialéctica gráfica" desarrollada por los antiguos habitantes de Mesopotamia. Por "dialéctica gráfica" —ha escrito el gran asiriólogo francés Jean Bottero— debe entenderse la capacidad de progresar en el conocimiento de la cosa a través de un análisis del nombre escrito de la cosa misma. *Asari*, nombre dado al dios Marduk, significa por ejemplo para el sabio mesopotámico: "Donador de la agricultura, fundador de la delimitación de los campos, creador de los cereales y del cáñamo; productor de las verduras". Esta paráfrasis se encontraba de algún modo contenida materialmente en las pocas sílabas del nombre correspondiente. La escansión silábica evocaba, en efecto, en el *letrado* mesopotámico una serie de palabras sumerias. Postulado de esta dialéctica es, sin duda, una concepción realista del nombre: el nombre es la naturaleza de la cosa y la ausencia de nombre es el no-ser. Este realismo tiene como fundamento, según Bottero, el "realismo de la escritura". La escritura mesopotámica seguiría siendo en su fondo pictográfica ("escritura de cosas") incluso después de la fonetización. Ésta desvincula, ciertamente, el pictograma de su contenido objetivo en beneficio de su valor fonético; pero lo sacrificado en este paso puede ser recuperado siempre por el docto, dándonos así nuevas informaciones sobre la cosa misma. El nombre, continúa Bottero, puede ser comparado entonces a una sustancia cuyas partes —incluso la más pequeña— contienen toda la cualidad del conjunto, al igual que el más pequeño grano de sal posee todas las propiedades del bloque más pesado. El nombre puede examinarse entonces del mismo modo que la cosa misma: puede escrutarse, analizarse, reducirlo a sus elementos últimos y hacer salir de él todo lo que contenía de realidad e inteligibilidad (Bottero, 1987). El sistema adivinatorio de los mesopotámicos —la llamada adivinación deductiva— no es entonces sino una proyección de esta *diaíresis* gráfica (Bottero, 1974 y 1987). Sólo "en la perspectiva realista de la escritura" se hace, pues, comprensible la vía que va del nombre a la cosa, el *odós* o camino de Crátilo. Incluso al desvincularse la escritura de este realismo para hacerse instrumento de la palabra les quedó a los doctos el recuerdo y el conocimiento de una escritura de cosas, sólo accidentalmente fonética, y de un *odós* sapiencial que pasa a través del análisis del nombre escrito.

Si, según la hipótesis arcaica, los nombres tienen la función de describir los predicados de las cosas, entonces, y de entre las posibles lecturas

de la doctrina heraclitea de la *coincidentia oppositorum*, podrían darse tanto la necesidad de desdecirse constantemente de lo dicho a través del recurso al nombre opuesto (es el camino elegido por el propio Heráclito) como el extremismo del alumno de Crátilo, es decir, el rechazo de nombrar para evitar el privilegiar de tal modo como verdaderamente-real a un aspecto de la realidad en detrimento del opuesto, tan real como él. En esta hipótesis platónica, el nombre, todo nombre correcto, es la vía de acceso privilegiada al ente: no una etiqueta convencional (tesis de Hermógenes) sino la *expresión* del ente mismo. Todo esto no podía ser dicho sino en el "nombre" mismo: el *ónoma*, es decir, el *òn* que aquí, en el *épein* del nombre, se deja ver, abriéndose así a la posibilidad de indagación *(másma)*.

Por tanto, "nombrar" se concibe antiguamente como algo relativo a "revelar", o sea, como palabra en la que se (d)enuncia el ente mismo, el cual, como tal, no subsiste en absoluto "antes" por sí mismo *(kath'autó)*, es decir, separado del nombre que lo dice, sino que se realiza en el acto mismo de nombrar. La palabra, "realiza" *(kraínei)*, "lleva a cumplimiento" *(télei)*. Cuando Apolo profetiza, "hace realidad". Y el poeta, cuando nombra, hace que hagan acto de presencia las falanges de los héroes y de los dioses, presentes y visibles a todos en la resonancia acústica de su palabra (eso es lo que propiamente entendían los griegos por *kléos*, la gloria). Cuando Píndaro y Baquílides hablan de una gloria que hace crecer o de una gloria que echa raíces no estamos, por tanto, ante una pura imagen literaria. La palabra, recuerda Detienne, se concibe aquí verdaderamente como una realidad natural, como una parte de la *physis* (Detienne, 1967). El decir de la Musa que otorga *kléos* es la *alétheia toû òntos:* la *physis*. El enraizamiento del mortal en la luz del ente es entonces en primer lugar un enraizamiento en un horizonte acústico, o sea, en un decir que es el decirse del ente mismo. La presencialidad del ente al hombre (la *parousía)* —expresada en la fórmula *alétheia kaì òn*— es lingüística. La metáfora óptica de la luz o de la iluminación con la que se expresa tradicionalmente el "ser en la verdad" del hombre aparece así como derivada de la in-sistencia acústica del hombre en la verdad. Y también es digno de nota el sentido de la "presencia". Originariamente, ésta no es un estar ahí enfrente, siendo nosotros por demás espectadores de un espectáculo abierto a una mirada panorámica, "a vista de pájaro". Pensada a partir de la *parousía* lingüística del ser, y antes de la reestructuración gramatical, la presencia es un estar im-plicados o envueltos, circundados o inmersos; y a veces, un

estar incluso espantosamente sumergidos. Su dimensión es participativa, práctica y no contemplativa. Esta dimensión originaria de la presencia, que el primado dado al *theoréin* por la tradición occidental ha perdido, está muy bien expresada por Martin Heidegger en *De camino al habla* cuando, al remontarse al origen de la modificación expresiva sufrida por el lenguaje (el lenguaje como *phoné semantiké)*, localiza el fundamento de todo aparecer y de todo desaparecer, de todo ser y de todo devenir de la cosa en un "decir que muestra". Al afirmar que "*Die Sage* <el *dictum:* lo "dicho" en todo decir> domina y dispone lo abierto de la *Lichtung* <el despejamiento, lo que aligera y espacia>", el último Heidegger da un paso prodigioso en dirección a la esencia oculta de la verdad *(alétheia)*, superando así toda equívoca interpretación de la presencia a partir de la luz (como desvelamiento) y pensando más bien esa presencia en relación con la palabra y la memoria custodiante. No es difícil entrever en la *Sage* heideggeriana, en este decir que no pertenece a ningún mortal —un decir del que nadie puede decirse sin blasfemia *poietés* <creador>—, el perfil de la Musa, o sea, de la palabra memorable que pertenece sólo al ser mismo y en la que el ser, por mediación del aeda y de su canto de verdad (el "pastor del ser") se hace visible, se muestra al hombre. Como en Píndaro, la verdad tiene aquí el sentido del no-olvido, de una palabra anónima que se trasmite poéticamente y que indica a quien se dispone a escucharla aquello que es, aquello que es digno de ser recordado. El cantar del poeta es entonces un escuchar, un "dejar ser" a esta palabra. Con todo hay que notar, sin poder hacerlo aquí con mayor precisión, que la *alétheia* de los poetas líricos es ya en realidad distinta a la del aeda. Confundir en un idéntico e hirviente magma a Homero, Píndaro y hasta a Hölderlin y Leopardi no puede ser sino germen de equívocos. La *alétheia* del poeta lírico se presenta en efecto como técnica largamente laicizada, como habilidad específica de alguien perito en memoria. En Simónides, el proto-poeta, encontramos al mismo tiempo tanto la definición de la poesía como oficio y como arte de *apáte*, de ilusión, como la reducción de la memoria de revelación religiosa a técnica, a *ars*. A Simónides se ha adscrito también, coherentemente, la invención de las letras del alfabeto. La misma calificación de *poietés* alude a un "producir" profano, a una propiedad reconocida de la "obra" marcada por la firma; algo incompatible con la naturaleza impersonal y comunitaria del canto del aeda. Sobre la "poco ilustre" genealogía del poeta como "demiurgo de imágenes", véase Svendro, 1976.

Estas indicaciones son suficientes para mostrar cómo el habla y el decir no fue algo vivido por el hombre griego como un mero correlato del ser, sino como manifestación del ente mismo, como *apophaínesthai* del *ón*. Este carácter de manifestación propio de la palabra está <<inscrito>> por otra parte en el riquísimo vocabulario griego: "El acento —observa Pierre Maldiney— se sitúa tanto sobre la articulación vocal *(audàn phthéngesthai)* como sobre el poder de manifestación *(phemi apophainesthai:* raíz *pha-*, la misma que la luz)" (Maldiney, 1975; 145). Podría afirmarse, con Emmanuel Levinas, que el *légesthai* <"ser dicho algo"> "pertenece" al *ón* y que el ente es concebido como manifestándose a través del *légein*, si no fuese porque el *légein* viene también entendido como un decir predicativo, según sucede en Aristóteles, el cual es, por así decir, el codificador de este *légein* (Levinas, 1978). El emerger del *légein* como decir predicativo es posible, así, sólo en base al ocaso de una más arcaica experiencia del "nombrar", testimoniada por la palabra *épein*, en la cual cabe volver a encontrar el heideggeriano "decir que muestra". Es en el *Crátilo* platónico donde aparece el punto de inflexión entre la *alétheia* épica y la "lógica", precisamente allí donde hace del *tò onomázein* sólo "una parte del decir" *(toû légein mórion)* (387c). Una parte por sí sola insuficiente para dar a ver un estado de cosas.

De cualquier modo, aquello que a partir de la distinción "moderna" entre palabra y cosa aparece como una simple reflexión sobre el lenguaje, es percibido por el hombre griego a la luz de lo dicho como una reflexión sobre el ente mismo, que se muestra en el lenguaje. El espejo de la escritura deja en libertad una pura mirada panorámica *(theorein)* sobre el decir del lenguaje, que es el decir mismo del ser, preparando así el terreno para una ontología revolucionaria que entrará en fricción con el pasado mítico *(mythos* es la palabra de la Musa: una palabra con autoridad, que "se hace valer"). Desde su fundación parmenídea, ha escrito Emmanuel Levinas, la ontología griega ha asumido, como hilo conductor de la investigación sobre el *ón*, el ser tal y como se muestra en el decir, o sea, el ser "expresado, manifestado, declarado" *(pefatisménon*, *Parménides*, 8, 35). Pero este ser *dicho*, hablado, es el ser tal y como se revela en el espejo del alfabeto, tal y como se deposita en estos signos ya depurados de todo residuo pictográfico. "En lo Dicho *(Le Dit)* se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología" (Levinas, 1978; 55). Sólo que *le Dit* es el ser *escrito*.

La escritura como alethéia

La expresión "La Musa aprende a escribir" ha de ser pues tomada en sentido literal. Que la musa aprenda a escribir significa que la *alétheia kai ón* a cuya luz el hombre ha estado desde siempre expuesto no se pronuncia ya, no se dice a sí misma en un decir memorable, esto es, en la palabra asertórica e indiscutible de un poeta maestro de verdad. Ahora, la "verdad-ente" es algo que *se escribe.* Y esto comporta problemas que, bien mirado, son los eternos e indisolubles problemas de la filosofía. Por encima de todos se alza la pregunta de Pilatos, que todavía obsesionará a Nietzsche: *quid est veritas?* ¿Cómo se señala, en efecto, la verdad como *semainein* <"hacer señas, enseñar, designar"> cuando ésta se deposita en los signos de la escritura? Es inevitable pensar que la percepción originaria de la escritura debió tener lugar en el mundo de la revelación y como una consecuencia de ésta. Sólo que tal revelación, por su peculiar naturaleza, no puede sino arrojar a quien la recibe a un espacio inédito para la comunicación de un misterio: a la plaza pública, al *agorá*, que la *pólis* democrática ha situado en el centro *(méson)* de la ciudad para simbolizar el campo político, es decir, "lo que es común a todos" *(tà koinà)* en cuanto opuesto a lo privado y particular, al *ídion*. En este centro, heredero de la antigua asamblea de los guerreros, reina soberana la igualdad *(homoiotés)* entre los hablantes y su recíproco derecho a la palabra *(isegoría)*. En efecto, mientras que, como ha observado Jean Pierre Vernant, el espacio político de los despotismos orientales forma una pirámide dominada por el soberano, con una jerarquía de poderes y de funciones "de arriba a abajo", el espacio político de la *pólis* aparece sin embargo simétricamente organizado en torno a un centro, construido alrededor de un esquema geometrizado de relaciones reversibles cuyo orden se funda en el equilibrio y la reciprocidad entre iguales. *Es méson tithenai tén archén (o tò krátos)*: "depositar el poder en el centro", significa quitar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular, para que nadie domine a nadie (Vernant, 1965). La escritura lleva de este modo la revelación a la plaza, la arranca de sus lugares privilegiados —antros de la Sibila o templos délficos—, hace de ella un objeto de libre discusión pública, sometida a la disciplina argumentativa del *agorá*. La "deposita en el centro" repitiendo a su modo el gesto instituido por Meandro que, al recibir el poder del tirano Polícrates de Samos, remitió su *krátos* al *méson*, a la asam-

blea, proclamando así la *isonomía* (Heródoto, III, 142). Un gesto análogo puede encontrarse, con toda la fuerza que la tradición ha reconocido a estas palabras, en los célebres versos 5-6 del fr. 7 del poema de Parménides ("sino juzga con la razón *(lógos)* el muy debatido argumento narrado por mí") donde, con la apelación al *lógos* como último y decisivo tribunal de lo que puede llamarse real, se determina un terreno común, un medio que iguala y unifica al hombre con lo divino. La revelación divina y el saber humano se disponen en estos versos sobre el mismo plano; su diferencia no es de naturaleza, sino de grado: lo que la diosa revela debe ser libremente juzgado, previo debate y refutación, por quien escucha la revelación.

La verdad "en la plaza" es, por ello, el objeto de una búsqueda en común basada en el diálogo, a diferencia de lo que sucede con la verdad que interpreta el poeta, maestro de verdad. Ésta es dicha en una palabra asertórica, indiscutible. El poeta es un vidente. Calcante conoce *(éde)* lo que es, fue y será *(Tà t'eónta tà t'essomena prò t'eónta)*. El poeta sirve a las Musas, "las siempre-presentes". Su saber es propiamente un haber-visto *(éde* es el pluscuamperfecto del perfecto *oída:* "saber" en el sentido de "haber visto"); o sea, saber es recordar. Marcel Detienne ha observado justamente que la *alétheia* del poeta no se contrapone a la mentira como lo verdadero a lo falso. La contraposición que estructura la palabra magistral del poeta equivale a la separación entre el silencio del olvido *(Léthe)* y la palabra que trae el recuerdo y, memoriosa, mantiene en la presencia *(Mnemosyne):* "Olvido o silencio: he aquí la potencia de muerte que se yergue ante la potencia de vida, la Memoria, madre de las Musas" (Detienne, 1967). El valor de verdad de la palabra rememoradora del poeta vidente proviene de la autoridad del locutor y del lugar privilegiado que ocupa en cuanto portavoz de las Musas. Es una excentricidad respecto del espacio común la que funda este reconocimiento. Sospechar de esta verdad generada por las Musas —como sucede ya en Hesíodo ("muchas cosas falsas sabemos contar *(légein)* similares a la verdad —dicen las Musas— pero sabemos, cuando queremos, cantar la verdad": *Teogonía,* vv. 27-28)— significa resquebrajar esta fe, reivindicar un lugar y criterio distintos para la verdad. Y Hesíodo, como ha escrito Snell, "es el primer poeta que se siente extraño entre los hombres" (Snell, 1946), además de ser el primer poeta del que puede decirse con cierta seguridad que, para componer su obra, se sirvió de la escritura.

El nuevo concepto de saber que implica la escritura de la Musa está expresado con particular claridad en el fr. 18 de Jenófanes, un rapsoda itinerante en la Grecia del siglo VI, al que se le atribuye erróneamente la paternidad de la escuela eleática: "Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el paso del tiempo descubren lo mejor". La búsqueda en común, el proceder por medio de conjeturas (el *dókos d'epi pâsi tetyktai* del fr. 34) dándole vueltas a algo que los dioses saben de forma evidente y sin esfuerzo, no se entiende aquí en oposición al saber divino, como mero signo de la impotencia humana, sino *como el medio de la revelación*. El hombre participa de la revelación divina en cuanto "búsqueda", en cuanto "conjetura". A través de una investigación metódicamente ordenada, a través de una cierta disciplina del decir cuyo paradigma viene ofrecido por la práctica jurídica y política, el hombre puede en efecto expresar, de modo parcial y revisable, la *alétheia* en la que el poeta vidente estaba inmediatamente situado. Alcmeón, médico pitagórico, comenzaba su escrito sobre la naturaleza con estas palabras: "Sobre las cosas invisibles y sobre las cosas mortales, sólo los dioses tienen certeza, mientras que a los hombres les es dado sólo el conjeturar *(dè anthrópois tekmairesthai)*" (fr. 1). Conjeturar sometiendo el propio decir a la confutación pública, "inferir" algo a partir de determinados signos y a través de un proceso hipotético (como el mantenido por Alcmeón y por la medicina pitagórica), es el modo específicamente humano de insistir en la verdad, de cuya relación ningún hombre, en cuanto hombre y no bestia o dios, puede decirse excluido.

La verdad que la escritura lleva a la plaza pública y hace objeto de una investigación racional entre *homóioi* <"iguales"> no es, por tanto, simplemente una verdad laicizada o desacralizada, como piensan Detienne y Vernant, incluso aunque esté en camino hacia aquella desacralización y tecnificación que le hará sufrir la sofística pero a la que la filosofía se ha resistido siempre, reivindicando ya a partir de la filosofía socrático-platónica una relación constitutiva con lo divino. La naciente *theoría* no volverá ya la espalda a lo divino. Querrá más bien dejarlo emerger temáticamente como objeto de su propio decir: en Platón, la filosofía está toda ella fundada en la sabiduría de los ancestros; y Aristóteles entenderá la teología racional como salvaguarda de una tradición antiquísima, amenazada por la falta de prejuicios de la sofística. Más bien es necesario pensar, con un esfuerzo de imaginación que violenta nuestras esclerotizadas categorías, el *agorá* dialéctica como lugar de elaboración

del misterio, como el nuevo altar erigido por el hombre griego —es decir, por el hombre alfabetizado y democrático— a la verdad divina. Es necesario entender, en el poema parmenídeo, la unidad intrínseca del momento revelador y del lógico: del *mythos* y del *lógos*. Es necesario, en fin, pensar al filósofo que se mide con la verdad —que la escritura "deposita en el centro"— en base al modelo del profeta arcaico, de aquel que sensatamente y por así decir "en frío" se hace intérprete de la revelación inspirada por el dios y puesta en boca de una multitud delirante (en el *Fedro*, la verdad dialéctica se descubre al hilo de una reflexión calmada en torno a lo que poco antes era sólo "delirado"; 264a-266c). La *epistéme theoretiké* nace como dilucidación de una revelación, pero de una revelación que tiene como lugar de manifestación los *grámmata* de la escritura alfabética. Según Giorgio Colli, que retoma una hipótesis ya avanzada por Friedrich Creuzer, la sabiduría griega tendría su origen precisamente en la exégesis de la mántica apolínea. Detrás de la dialéctica, como su fondo tenebroso, estaría el enigma, el reto mortal lanzado por dios al hombre. La "reforma expresiva" producida por el advenimiento de la escritura habría cerrado, sin embargo, esta grandiosa época de la sabiduría griega originando la filo-sofía, al autonomizarse la razón de la revelación sagrada: "Así nace la filosofía, criatura demasiado compleja y mediata como para contener dentro de sí nuevas posibilidades de vida ascendente. Esas posibilidades fueron extinguidas por la escritura, esencial para aquel nacimiento" (Colli, 1969; 201). En realidad, es en los signos de la escritura donde la verdad —ambigua y enigmáticamente— *semainei:* se señala. La escritura pertenece a la *alétheia*. Desentrañar el enigma de la escritura, componer listas de reglas para este juego —que es el juego de la verdad misma— es entonces la tarea que asume el filósofo, su peculiar saber-hacer, análogo en esto a la competencia del adivino, intérprete mediante inferencias de la Voz del dios.

Razones de la confianza griega en la escritura

La escritura ha podido hacer de la plaza resonante el lugar de elaboración del misterio porque propio del *syngráphein* griego *—y sólo de él—* es esta dimensión pública, su dirigirse indiferente a cualquiera que sepa leer. De esta sabiduría nadie, en principio, está excluido. Precisamente por esto, la revelación

producida por la escritura es la más amenazada de todas las revelaciones, la más expuesta a la posibilidad de profanación. ¿A qué hacen referencia, en efecto, las críticas que tradicionalmente se han dirigido a la escritura y que han encontrado en el *Fedro* y en la *Carta VII* platónicos su máxima expresión? Lo que se imputa en primer lugar a la escritura es el riesgo que comporta para la revelación, de la que aquélla se considera natural doncella. Un *syngrámma* sobre "las cosas más serias" *(spoudaiotata)* representa una profanación siempre posible, a causa del impudor de la cosa escrita, que pasa por las manos de todos, incluso de los que no están preparados ni inflamados por el amor religioso a la verdad. No es la escritura como tal la condenada, sino la palabra equívoca, bastarda, carente de padre que la defienda y justifique en el *agón* dialéctico. Y la escritura, según es percibida por el hombre griego —y sólo por él— es totalmente reducible a este tipo de palabra errante. Sólo el alfabeto griego la ha transformado en efecto en un instrumento puramente pasivo de la palabra hablada. La verdad escrita es entonces una palabra sometida perpetuamente a la hipoteca de la manumisión, de la traición, de la sofistería. Éste es un motivo que acompañará constantemente la historia de la filosofía, desde Platón a la *Krisis* de Husserl, como testimonio de la relación paradójica que une desde siempre la filosofía a la escritura. Porque lo que es condenado como origen de la profanación es lo mismo que permite sacar a la luz a la revelación, la manifestación del ente *(alétheia)*, accesible al saber humano, es decir, objeto de una discusión pública que, *in the long run*, hermana en infinita cadena a los amantes de la sabiduría que van en busca de la verdad.

La nueva comunidad filosófica se constituye en torno a una práctica del decir

La verdad depositada en el centro por los signos de la escritura tiene en el filósofo su hermeneuta. Esto puede contribuir a arrojar nueva luz sobre la relación existente entre el naciente pensamiento filosófico y la reflexión religiosa de las sectas y fraternidades órficas y pitagóricas, difundidas en Grecia entre los

siglos VIII y VII antes de C. Es sabido, en efecto, que el proto-filósofo usa el lenguaje de las sectas iniciáticas y se presenta como un elegido, como un hombre casi divino *(theios anèr)*: casi como un mago o taumaturgo que pone su decir inspirado bajo el signo de Mnemosyne y se hace así cargo de un mensaje de salvación dirigido a los pocos que tienen la fuerza de mantener su palabra, entrando en fricción con la religiosidad olímpica tradicional. "Bien visto —escribe E. R. Dodds—, Empédocles no representa un nuevo tipo de personalidad, sino uno muy antiguo: el chamán que une en sí las funciones, todavía no diferenciadas, de mago y naturalista, de poeta y filósofo, de predicador, curador y consejero público" (Dodds, 1951); y F. M. Cornford, en su clásico *Principium Sapientiae* considera de la misma manera a Heráclito y Parménides (1952; también Chadwick, 1942 y Meuli, 1935). El esquema iniciático de estampa eleusina es evidente en la recurrente "metáfora" del *hodós* o vía sapiencial con la que el protofilósofo presenta su investigación. Todavía en Aristóteles el *méthodos* posee el sentido originario de la "vía" que debe conducir a una "forma de vida" *(bíos theoretikós)* que ponga en comunicación —en lo posible para un mortal— al hombre y lo divino. Sin embargo, el filósofo no es un chamán. Heráclito llama *kakotechnie* (casi literalmente "malas artes") a la "sabiduría" de Pitágoras (fr. 129). La vía *(hodós)* recorrida por el "hombre que sabe" (Parménides 1, 3), la poco transitada vía que conduce a la salvación y a la visión de lo verdadero *(epopteia)* sólo accesoriamente consta de tabúes rituales, de comportamientos alimenticios, etc. Esa vía es en primera instancia una vía lingüística. La fórmula de la salvación que estos nuevos chamanes curanderos *(iatrómanteis)* anuncian "consiste —ha escrito Carlo Augusto Viano— en un discurso, en un modo de hablar que no todos pueden practicar y que se contrapone al modo común de hablar" (Viano, 1985; 80). La terapia que proponen es una terapia del lenguaje. Havelock ha notado que, si atendemos a los *ipsissima verba* de Heráclito, casi el 40 por ciento de lo que nos ha llegado concierne al lenguaje y al modo de comunicar. En su clásico *Preface to Plato* (1963) concluye Havelock que todo lo que los presocráticos dijeron, el "contenido" de su *lógos*, era menos importante que el "modo" con que trataron de decirlo, que la "forma". Su preocupación tenía que ver más con lo que Platón llamaría *méthodos* que con la definición de determinadas posiciones filosóficas o doctrinales.

El *méthodos* que distingue al nuevo saber del saber tradicional es un *méthodos* lingüístico; los elencos de reglas que el filósofo compone tienen que

ver con la manera de hablar, con la buena dicción. La nueva fraternidad filosófica se constituye así en torno a contraposiciones lingüísticas: por un lado, los mortales que nada saben, los hombres de dos cabezas, sordos y ciegos a un tiempo; del otro, los hombres que hablan con sentido, los pocos, los despiertos. Y en medio de ambos, separándolos mutuamente por un abismo insondable, se da una cierta práctica del decir. Pero las decisiones acerca de cómo hablar no son, según hemos visto, decisiones meramente lingüísticas, sino decisiones acerca de aquello que en el decir se muestra y que en él hace acto de presencia. La *krísis,* por ser concerniente al decir, concierne también a la *alétheia kai òn*. La *krísis*, esto es, el momento del juicio separador *(Ur-teil)*, requiere un criterio. El criterio de la decisión está enunciado claramente en Parménides, 7.5: "Juzga con la razón *(lógos)* el muy debatido argumento" *(krînai dè lógoi polyderin élenchon);* y en el fr. 50 de Heráclito: " Cuando se escucha, no a mí, sino a la razón *(toû lógou akoúsantas)* es sabio convenir que todas las cosas son una *(hèn pánta eînai)"*. Es evidente que el criterio de verificación de la aserción de la diosa y del *hèn kai pân* <"uno-y-todo"> heracliteo no reside en la autoridad de quien habla. El *ouk emoû* <"no [me escuchéis] a mí"> que Heráclito sitúa al comienzo de su propia sentencia prohíbe explícitamente este equívoco, testimoniando al mismo tiempo la natural predisposición del oído épico a dejarse fascinar por la voz narradora. El criterio debe ser compartido *(xynón:* "común") por quien habla y quien escucha, en una perfecta igualdad democrática entre *homoioi*. El criterio viene dado por la común participación en el *noûs:* hablar sensatamente es hablar *xyn nóoi* <"con entendimiento"> (Heráclito, fr. 114). Jugando de imagen cabría decir que el *noûs* —que todavía no posee aquí el significado técnico que tendrá en Aristóteles— es el *agorá* donde la *alétheia* ha sido depositada. El *noûs* es el *méson*, el centro equidistante de todos los particularismos. Hablar *xyn nóoi* es hablar como ciudadano, despojarse de los egoísmos privados y de las propias particularidades sensibles, es elevarse a aquel punto de vista impersonal desde el que sólo es posible buscar en común lo bueno para la ciudad. Mas con ello no damos en absoluto la espalda a lo divino, porque —como explica Heráclito—: "Todas las leyes humanas se nutren de una sola ley, la divina: ella domina tanto cuanto quiere, y basta a todas las cosas, y sobra" (fr. 114).

Si el criterio requerido por la decisión es el *noûs*, haría falta entonces hablar, como ha hecho Guido Calogero a propósito de las doctrinas del llamado "naturalismo presofístico", no tanto de "cosmología" o de "física"

cuanto de lógicas ontologizadas, entendiendo con esta expresión la proyección sobre el plano de lo real de la propia ley de intelegibilidad de lo real (Calogero, 1932 y 1967). De seguir esta posición habría que insistir —contra la historiografía al uso, que remite la aparición del sujeto como fundamento a la metafísica cartesiana y atribuye en cambio a la metafísica griega un planteamiento escuetamente objetivista— en que la conceptualidad desplegada por el sujeto juzgante (la pensabilidad) estaría en vigor ya desde el principio como criterio de la realidad (del ser). Según esto, ya la propia filosofía jónica, al buscar la explicación de lo múltiple en la identidad de un elemento que tuviera función de *stoichéion* y de *arché* (es decir, de "elemento" constitutivo de todas las cosas y de "principio" generador y término del devenir), habría sometido la realidad sensible —según la observación de Rodolfo Mondolfo— a la evidencia de la razón, no reconocida sin embargo como tales. Sería en virtud de esta necesidad racional como "se atribuyen al ser primordial caracteres distintos de los pertenecientes a la realidad de la experiencia, tanto asignando extensión universal a principios que la experiencia muestra sólo como cosas limitadas y circunscritas (el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, el fuego de Heráclito) como concibiendo principios no ofrecidos por la experiencia, sino requeridos por un postulado de razón suficiente, en virtud de cuyas exigencias son afirmados como realidad originaria (el apeiron de Anaximandro o la mezcla universal primordial de Anaxágoras)" (Mondolfo, 1958; 122). El pensamiento *(noûs)* en suma, con sus necesidades lógicas, habría sido algo presupuesto, algo así como un legislador implícito —no reconocido como tal— de la realidad, construyendo ésta según su propio dictado. Y el paso de este presupuesto implícito a tesis explícita habría tenido lugar con el Poema de Parménides, en el cual cabría leer una expresa identificación de verdad lógica y verdad ontológica: de lo verdadero para el pensamiento —o sea, de la evidencia racional—, con el *eòn:* "En efecto, es lo mismo pensar y ser" <según la traducción habitual y "moderna" de *tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*> (fr. 3). Los *sémata*, o sea las "notas" del *eòn*, enumeradas en el fr. 8, 3-6 ("no engendrado e imperecedero, íntegro, único en su género, intrépido y plenamente realizado, nunca fue ni será puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo"), no serían según esa interpretación sino resultado del despliegue de lo ya afirmado en la identidad originaria. No serían por tanto "demostraciones" del ser, sino proposiciones analíticamente contenidas en la oración principal. Del mismo modo, también la refutación de todo aquello que una experien-

cia no discernida con *lógos* nos lleva a tomar como verdadero —a saber: "nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color brillante" (fr. 8, 40-41)— habría de ser entendida desde aquella identidad.

Y sin embargo, cuando se hace del *noûs* el criterio de la *krísis*, se dice demasiado y a la vez demasiado poco. Demasiado, porque algo así como "pensamiento puro" o "subjetividad trascendental" es algo ajeno al horizonte presocrático y parmenídeo; y demasiado poco, porque así se deja de lado la implicación lingüística del pensamiento, su estructural conexión con el decir (haciendo en cambio de este último algo así como la perenne expresión de una razón cuya función vendría postulada dentro de la filosofía misma). La génesis del pensamiento parmenídeo es, desde luego, lógico-verbal: "La expresión lingüística —nos recuerda Calogero— es algo añadido como tercer elemento al binomio primordial de la realidad y de la verdad" (Calogero, 1967; 44). El *hodós dizésiós* es un *hodós* lingüístico, y tiene que ver en primera instancia con el *cómo se dice*. Lo pensable y expresable, lo impensable e inexpresable proceden a la par en el Poema de Parménides (6, 1; 2, 7-8 y 17-18). En los versos 34-36 del fr. 8, auténtica cruz para los traductores, Parménides afirma que para encontrar el pensar concreto, en acto *(tó noeîn)* debemos buscar el ser en el que el pensar está expresado *('en hôi pefatisménon estín)*. Ahora bien, <decir> que "hay pensar" *(esti noeîn)* es lo mismo que <decir> "aquello por mor de lo cual *(hoúneken = hoú héneka)* hay pensamiento *(nóema)*". Para encontrar el pensamiento debemos buscar entonces el decir, el hablar *(phatízein)*, porque hablar es decir algo (y sobre todo decir lo que algo es): limitarse a decir "algo" no es decir nada en absoluto. Decir es decir el ser. La jurisdicción del *lógos* sobre el ser ("criterio de conceptibilidad") es por tanto una jurisdicción lingüística: el ser es lo pensable, y éste lo decible, a saber, el ser que el habla deja emerger como su necesario correlato. El ser tal como se muestra en el decir *(légein)*: *el ser en cuanto hablado, dicho y expresado es el hilo conductor de la "investigación"*.

La musa aprende a leer: el filósofo como funcionario de la verdad

Esta reformulación del criterio de conceptibilidad debe dar cuenta sin embargo del sujeto de ese decir, el cual no es ni propiedad exclusi-

va del hombre ni una "facultad" suya. Lo que Parménides debe verificar en el *agorá* del *noûs* juzgando con el *lógos* es, en efecto, la revelación de la diosa, su *mythos*. El fragmento segundo del Poema comienza así: "Te diré *(eréo)* y tú escucha y recibe mi palabra *(mython)*". Al comienzo de la filosofía habla ciertamente la diosa; pero ésta es una diosa que ha aceptado exponerse en el *agorá* del *noûs (krînai dè lógoi)*, una diosa alfabetizada cuyo decir se ha reflejado en la escritura alfabética. Pero ¿qué significan este "reflejarse" y aquel "exponerse"? Lo que ambos quieren decir es: *leer*. El sentido de esta exposición, de esta reflexión, es entonces equivalente a un acto de lectura. El *lógos* es también una lectura (vale la pena recordar, a propósito de esto, que el sentido de la palabra *lógos* como "posada que recoge y liga" se deja captar por el pensamiento, según Heidegger, sólo a partir de la palabra latina *legere*, Heidegger, 1954). La Musa que ha aprendido a escribir —la diosa alfabetizada— ha aprendido al mismo tiempo a leer.

Ahora, consideremos lo que sucede en el simple acto de lectura y preguntémonos: ¿"quién" lee? El sentido de esta pregunta equivale a preguntarse: ¿"quién" calcula en un cálculo? El que interpreta los signos alfabéticos (al igual que los signos numéricos) no es mi yo empírico. Éste es, como mucho, una ilustración insignificante del intérprete público, o sea, del anónimo "lector" del que todos los alfabetizados participan en el acto de la lectura. El proceso de escolarización elemental, no por casualidad designado por una metáfora alfabética como "aprendizaje del ABC", sirve para despojarnos de nuestra idiosincrasia y convertirnos así en ciudadanos de la "república de las letras", en escritores y lectores *homoîoi* <iguales> a otros lectores y escritores, y con sus mismos derechos. En cierto sentido, no se debería decir: "yo leo", sino: "se lee" bajo dictado, escuchando a este anónimo lector que hay en nosotros *(ouk emoû allà toû lógou akoúsantas...* <"no escuchándome a mí, sino al *lógos*...">). Por otra parte, la voz silente que lee no me pertenece sino de un modo derivado (la lectura en silencio es cosa tardía: leer era originariamente, debido también a la *scriptura continua* de los antiguos, un fenómeno vocal). Jesper Svendro ha mostrado cómo la voz del lector era percibida por el hombre griego como perteneciente al autor del escrito. "El lector es en cierto modo alguien dirigido a distancia por el escritor; y su aliento está programado para aquellos lugares en los que él hará resonar los *grámmata* mudos. El lector adecúa su aparato vocal al programa ajeno: él es el servidor del escrito, del mismo modo que los magistrados son los "esclavos" de la ley (...) El término más

adecuado para esta reanimación producida por la *psyché* del lector es indudablemente metempsícosis (...) La lectura es metempsícosis en el sentido propio de la palabra" (Svendro, 1988; trad. it. 142).

Si nos atenemos a esta fenomenología del acto de lectura, podemos concluir que la diosa alfabetizada, la *alétheia* depositada en el centro por los signos de la escritura, *se lee a través del filósofo*. La filosofía, la historia de la filosofía, se presenta en la escena de la *pólis* como el acto de lectura de la diosa reflejado en el espejo de la escritura. Del mismo modo que el magistrado se presenta como el portavoz de la verdad escrita de la ley, es decir como el lector del *nómos* escrito con caracteres tipográficos en el centro del *agorá*, así el filósofo es el portavoz de la *alètheia kaì òn*, el hermeneuta de la Musa: por así decir, él es el "funcionario" de esta lectura en voz alta que la Verdad hace de sí misma. Su voz no le pertenece a él, sino al *decirse* de la verdad misma que se dice a través de él. Un pensamiento, éste, que sería más oportuno modular del siguiente modo: la voz del filósofo pertenece al escribirse de la verdad, la cual se lee a través de él.

En el curso de esta lectura en voz alta realizada por el filósofo hermeneuta de la diosa —una lectura que el Poema de Parménides, en su conjunto, traduce como una escena dramática— nos encontramos con los muchos nombres con que la diosa ha sido y continúa siendo nombrada por los mortales. "El mundo de los *onómata* —observa Guido Calogero— era un reino de intolerancias recíprocas, donde cada nombre se afirmaba sólo mediante la exclusión del otro, dado que su ser implicaba el no ser del otro" (Calogero, 1967; 116). La alfabetización de Homero debe de haber tenido este sentido traumático para el griego, si se tienen presentes las reacciones —paralelas— de Jenófanes y de Heráclito. Frente a tal revelación, estructurada como un auténtico enigma, como un reto lanzado por la diosa a los hombres, se abren para el filósofo hermeneuta dos posibilidades en último término análogas. La primera, encarnada por Heráclito, dice que uno es todo: "de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas" (fr. 10). Los nombres opuestos no se suprimen mutuamente, sino que son el mismo ("Como una misma cosa está entre nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos") (fr. 88). Convergen, pues, en cuanto opuestos, en una misma armonía ("Lo contrapuesto converge y, de lo diferente, armonía supremamente bella") (fr. 8). Dicha armonía "supremamente bella" (fr. 8) e "invisible" (fr. 54) es denominada mediante nombres opuestos ("El dios: día noche, verano invierno, gue-

rra paz, saciedad hambre, se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una") (fr. 67). De este modo, la armonía, en cuanto tal, ni puede ser nombrada por ningún nombre ni mucho menos mediante el nombre más alto, el de Zeus ("Uno, el único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus") (fr. 32). El uno trasciende el plano de los nombres, pero no es extraño a ellos ("De cuantos he escuchado discursos ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas") (fr. 108).

La segunda solución al enigma de la diosa viene ofrecida en el poema de Parménides, y consiste en la afirmación de que ninguno de los nombres establecidos por los mortales, desde el momento en que asientan como *el* ente a *un* ser determinado, son el nombre de esa divinidad a la que correspondería únicamente ese nombre que no es un nombre y que expresa la pura indeterminación de la presencia, su "qué es" o *quid*. Los nombres opuestos establecidos por los mortales —"día y noche"— no son, sin embargo, falsos en absoluto (¿cómo podrían serlo, si hablar es decir el ser?). Lo llegan a ser en cuanto interpretación insensata, fundada en una mala "costumbre" *(éthos polypeiron)* que los separa de su relación con la presencia-de-lo-presente *(eòn)*, la cual constituye su horizonte trascendental unificador, el fundamento unitario. Cabría, pues, decir que los hombres, al hablar de <<noche>>, entienden por ello la falta de luz, o sea, la ausencia o la nada de luz. En verdad (en la verdad del ser), dice una posible traducción del fr. 9,4: en ninguna de las dos cosas, ya sea el día o la noche invisible, *se da la nada* (Ruggiu, 1975 y 1991; Beaufret, 1973). Es decir, de cualquier forma *il y a de l'être*, hay ser. El reproche que dirige aquí Parménides a los "mortales que nada saben" es estructuralmente análogo al dirigido por Heráclito a los "muchos" que aprenden con Hesíodo, el cual, con todo su saber, no sabía que noche y día "es desde luego uno" *(estí gàr hén)* (fr. 57). Así pues, tanto el *hén kai pán* de Heráclito (la unidad de opuestos que, a la vez que los trasciende, se manifiesta en ellos) como el *eòn* de Parménides (el horizonte que unifica las dimensiones de la presencia y de la ausencia, del día y de la noche) son entonces el "nombre custodiado"* de la diosa, sí, pero de esa diosa que a través del filósofo, su profeta, se ha leído y buscado a sí misma en los signos de la escritura alfabética.

* Orig.: *nome barrato*; literalmente: "nombre entre barras", delimitado por ambos lados. *N de la T.*

La verdad del poeta y la verdad del filósofo no son la misma verdad

En este punto es posible volver a la pregunta que habíamos dejado en suspenso (ver *supra*, p. 21 y s.). La filosofía, habíamos dicho, es un saber especial, un peculiar saber-hacer. Más concretamente: se trata de un saber-hablar que somete cuanto dice a pública razón, bajando para ello al *agorá* (Cap. 11). Este decir convierte en expresión, en la claridad de un decir intersubjetivamente válido y públicamente verificable, la originaria relación con la verdad que caracteriza al hombre en cuanto tal (Cap. 4). Lo que se preguntaba era si este decir específico del filósofo "añade" o no algo al habla anterior; si inaugura, en suma, un sentido que no había "antes" o si, como querría la comprensión que la filosofía tiene de sí misma desde el libro *Alfa* de la *Metafísica* de Aristóteles, se limita a traducir y trasladar a lo abierto de un concepto eso que todos los saberes humanos implícitamente contienen (cf. *supra*, p. 18 y s.). Ahora es ya posible responder lo siguiente: si la escritura es instrumento pasivo del habla, o sea, su espejo fiel, entonces la verdad escrita y buscada en los *grámmata* del filósofo es a todos los efectos un hacer pública, objetiva y racionalmente comprensible la verdad, a saber: la verdad que se manifiesta al hombre, que deja que se la ponga a prueba y sea buscada, en un camino hacia el infinito, en el *agorá* del *noûs*. De ser esto así, a quien preguntase cuál es el peculiar saber-hacer de este saber habría que responderle que la filosofía sabe hacer lo que, según la comprensión que de sí misma tiene, siempre ha creído estar haciendo: desvelar el ser de la realidad, distinguiéndolo de la simple apariencia *(alétheia/dóxa)*. Dice de modo claro y unívoco lo mismo que el no filósofo percibe de modo confuso y soñador. Las reglas compuestas por el filósofo explorador son, en efecto, en el ejemplo de Wittgenstein, las reglas eternas del ser. Entonces estaría justificada la lógica retrospectiva esbozada por Aristóteles en el libro *Alfa* de la *Metafísica*. La verdad de la filosofía sería la verdad del mundo, de cualquier mundo "pensable" y "expresable".

Pero es precisamente Wittgenstein, al que debemos la frase-guía de nuestra exposición, quien <<escribe>> dos observaciones que, transferidas a nuestro contexto, hacen vacilar esta imperialista seguridad del con-

cepto. El juego regulado, escribe, es el juego del que el explorador ha compuesto listas de reglas: un *juego distinto* al juego primario, al juego jugado por los "salvajes". Quizá no sea ni siquiera un juego, en cualquier caso. Lo menos que puede decirse es que se trata de "dos juegos distintos", diferentes por naturaleza y no sólo en grado (Wittgenstein, 1961; Parte I, IV, § 54). Y sin embargo: "Si, para nuestros objetivos, queremos someter el uso de una palabra a reglas bien determinadas, junto a su uso fluctuante situamos otro que capta en las reglas un aspecto característico del primero". El uso regulado de una palabra es por tanto un uso distinto situado junto al fluctuante, y no la verdad de éste (ni siquiera en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana). La regla no explicita ni aclara nada, ni conduce a tomar consciencia de un uso. Simplemente, el juego primario, perfectamente autosuficiente por su parte, es considerado, confrontado y medido "desde el punto de vista del juego jugado según reglas estables" (Wittgenstein, 1961; Parte I, III, § 36). Es decir, aquí un segundo juego viene a supervisar y a "hacer resaltar" al primero. Y otra observación de Wittgenstein parece ser capaz de hacer vacilar las certezas de la filosofía. Sólo dentro del ámbito del juego regulado, escribe, tiene sentido la pregunta que, a propósito de una "jugada" cualquiera, pide que se dé razón de ella *(lógon didónai)*, que se exhiba públicamente la regla que la justifica. Establecer explicaciones fundadas en reglas intersubjetivamente verificables es una jugada de aquel juego y sólo de él. En el otro juego, el que no tiene reglas, tal petición no tiene sentido alguno.

El conjunto de las observaciones wittgensteinianas puede sintetizarse así: el juego es anterior a sus reglas, éstas intervienen después, son el resultado de una reconstrucción del juego originario a la luz de otro juego que somete al juego primario a sus propias exigencias, cambiando radicalmente su naturaleza (si no fuese así, se pregunta Wittgenstein, ¿cómo aprendería un niño a hablar?). El salvaje no sigue por ello "ciegamente" el elenco de reglas explicitadas por el explorador. Hace justameante lo contrario. La regla de su actuación no se deduce de la experiencia de la que el explorador es testimonio, sino que es impuesta desde el exterior, arbitrariamente, por estar basada en una exigencia desconocida para el salvaje. Como ha entendido muy bien la antropología relativista, cuando el observador de campo describe lo que él ve hacer no está haciendo en realidad por su parte sino una <<traducción>> de esas prácticas a *su* verdad, en vez de desvelar una supuesta verdad pública de ellas. Él las transcribe,

guiado por un prurito de objetividad y determinación que prejuzga ya su comprensión. Referido a nuestro contexto, esto significa que la *alétheia* que hace acto de presencia en el decir autoritativo del poeta-vidente —para el filósofo, la "fluctuante" verdad del *mythos*— y la verdad depositada en los signos de la escritura —la palabra estabilizada por los *grámmata* y así convertida en unívoca y determinada— no son la misma verdad ni se relacionan entre sí como lo implícito y lo explícito. Al reflejarse en el espejo de la escritura alfabética y exponerse públicamente en el *agorá*, la palabra ha sufrido una metamorfosis. Al aprender a escribir, la Musa cambia radicalmente de naturaleza. Y si la filosofía es portavoz de esta Musa alfabetizada, entonces la filosofía sí añade algo a la originaria relación con la verdad, si la reestructura en base a una exigencia desconocida para la verdad "salvaje". Las reglas de la verdad depositada *'es méson* por la escritura, no son sino las reglas que la escritura misma ha instaurado. No sólo son reglas ignoradas por un presunto hablante ingenuo, sino que le son totalmente extrañas; es decir, le resultan ajenas a ese tipo de humanidad lingüística que no se ha reflejado —ni se ve reflejado— en esta escritura alfabética. De este modo, resulta injustificada la pretensión de la filosofía de retroproyectar en el pasado —en forma de virtualidad— lo producido mediante esta reestructuración gramatical del habla. Pero, ¿qué es lo que ha producido? Ha hecho pensar la relación con la verdad —relación que caracteriza al hombre en cuanto tal— exclusivamente en términos de "saber": como *théoresis* desinteresada. Ha hecho del *noûs* el único criterio de verdad.

La escritura como fundamento de la transvaloración de la alétheia *en* veritas *(Heidegger)*

La existencia de una conexión profunda entre la inauguración de la perspectiva teórica y la reestructuración gramatical de la lengua ha sido intuida por Martin Heidegger cuando, en la sección de su *Introducción a la metafísica* dedicada a la <<Gramática y etimología del verbo ser>>, escribe que los griegos "consideran la lengua, en senti-

do bastante lato, ópticamente, es decir, *a partir de lo escrito*. Es aquí donde la palabra dicha se estabiliza. Decir que la lengua es, significa que ella se alza *(steht)* en la imagen escrita de la palabra, en los signos de la escritura, en las letras: *grámmata*" (cursiva mía). A pesar de que los griegos fueron el locuaz pueblo que conocemos, enamorado de la palabra agonal y del discurso vivo: "La consideración determinante de la lengua —continúa Heidegger— sigue siendo la gramatical" (Heidegger, 1966). Para Heidegger, se trata de una consecuencia de la concepción griega del ente como estabilidad *(Ständigkeit)*, esto es, como *ousía*. Pero esa relación entre gramática y *ousía*, ¿no será acaso la inversa de la postulada por Heidegger?

En § 33 de *Ser y tiempo:* <<La proposición, modo derivado de la interpretación>>, realiza Heidegger un memorable análisis de la proposición dirigido a demostrar que el juicio no es el lugar de la verdad, sino al contrario: la verdad, en el sentido de *a-létheia*, es el lugar del juicio (una demostración que culminará cumplimiento en el célebre § 44). El juicio, escribe, no desvela de modo primario. El ente debe ser ya dado "en una experiencia" previa a la predicación propia del juicio, según el modo de la estructura hermenéutica de "en cuanto que" <antes de decir algo de algo se considera que este último aparece "en cuanto" tal o cual cosa>, para que, en base a este "tener" "previo", algo pueda ser predicado de él, "visto" *en cuanto* "sujeto" de la proposición apofántica: en suma, para que algo pueda "decirse" de él. La predicación se configura entonces como una explicitación, como un "desmembramiento que da a ver", o sea, como un análisis de algo ya de antemano abierto a la comprensión, si bien no temáticamente. De este modo se determinan tres significados de la proposición conectados entre sí. El primero, que hace de fundamento o ámbito de los otros dos, es el de *manifestación*. El segundo es el de *predicación o determinación*. El tercero —que es el que más nos interesa— es el de *comunicación:* "un <<co-permitir ver>> lo indicado en el modo del determinar" <ed. Gaos, p. 173 s.>. De ello resulta, "echando una sola mirada al fenómeno <que es aquí la proposición> en su totalidad", lo siguiente: "*proposición es una indicación determinante comunicativamente.*" (Heidegger 1927 <ed. Gaos, p. 175>). El análisis de la proposición tiene un puesto señalado en la de-strucción *(Abbau)* de la historia de la ontología porque —como repite insistentemente Heidegger—, desde el origen de la ontología griega hasta Husserl, ha sido la proposición la guía a través de la cual se ha preguntado por el ser

del ente, mientras que la proposición misma —por su parte— estaba siendo pro-movida precisamente por el *lógos* (entendido como un determinar enunciativo). Lo que el ente sea en verdad vendría, pues, <<dicho>> por este *lógos* desplegado en la definición. El determinar enunciativo "descubre" el ser del ente como simple presencia, o sea, como "sujeto" de una posible determinabilidad. Pero, con ello, se ha recubierto el ámbito del originario encuentro con el ente: ese encuentro en el que el ente no se presenta —al modo nihilista— como <<algo>> en general, sino como un sentido y una dirección: como una llamada a la praxis. El modo de ser originario de la tiza, observa a modo de ejemplo Heidegger en un curso preparatorio <1925/1926> de *Ser y tiempo*, es el de ser en cuanto objeto de uso. El determinar enunciativo lo reduce en cambio al nivel de una "simple cosa"; en cuanto tal, indiferente respecto a otra cosa cualquiera, sea una hoja de papel o la lámpara, en la medida en que yo capte también estas cosas como simples cosas. Por tanto, la determinación "la tiza es blanca" es un modo de hacer-ver *(apophaínesthai)* que en absoluto es originario por lo que hace a este objeto para nada originario, y que es posible sobre la sola base de volver a topar la tiza "en cuanto <<con qué>> del <<habérselas con>> <algo>" (Heidegger, 1976). La relación constitutiva con la verdad que caracteriza al hombre —articulada en una multiplicidad de prácticas sapienciales relacionadas entre sí— queda encubierta así por una particular modulación que asume un primado exclusivo.

En el análisis heideggeriano de la proposición, la comunicación se añade como tercer momento a la predicación. Sus rasgos son: *opticidad* ("hacer que se vea"), *publicidad* ("por parte de todos") y *repetibilidad*, hasta el extremo de desgastar lo dicho en el juicio ("Lo asertórico puede ser 'repetido'). En este caso se trata evidentemente de valores conectados con la posibilidad de inscripción gráfica del juicio: una posibilidad ampliamente explorada por el maestro de Heidegger a propósito de la constitución de las objetividades ideales, que requieren, para conseguir su indispensable "ser estable" *(Immerfort-Sein)*, del momento de la encarnación en un significante escrito (Husserl, 1954 y 1929). "La posibilidad y aun necesidad de estar encarnada en una grafía —ha escrito Jacques Derrida— no es cosa extrínseca o ajena a la objetividad ideal, sino más bien la condición *sine qua non* de su cumplimiento interno (...) El acto de escritura es por tanto la más alta posibilidad de toda <<constitución>>." (Derrida, 1962: 86). Mientras la verdad descubierta por el juicio no sea plena-

mente dicha de una forma estable y participable por una comunidad ampliada que trascienda el ámbito de la comunidad de hecho, la idealidad no llegará a constituirse, según Husserl, ni lo trascendental se liberará de sus adherencias empíricas. Y de igual modo que Husserl, si bien con una fugaz alusión a la posibilidad de que lo dado en la proposición se degrade en un mero haber "oído-decir", Heidegger se referirá a la eventualidad siempre oculta de una crisis de las evidencias originarias, a causa de esta misma comunicación escrita de la proposición. Para Heidegger, la verdad —cuando ésta se entrega a la errancia de la palabra escrita— se expone, como enseña el *Fedro* platónico, a todo tipo de corrupción. En todo caso, tanto para Heidegger como para Husserl, la comunicación se limita a "seguir" una manifestación. El estrato expresivo, escribe en efecto Husserl en *Ideas I* (Lib. I, sec. III, IV, § 124) posee la peculiaridad de ser "improductivo"; su acción noemática se agota "en expresar, y en la forma nueva de lo conceptual que sobreviene con él" (Husserl, 1928). Pero, una vez revelada la conexión *intrínseca* de este tercer significado de la proposición con los dos precedentes, hay que preguntarse si la comunicación (permanencia aseguradora, publicidad y repetibilidad), lejos de ser un simple añadido de la manifestación que determina algo en cuanto algo, no habrá de ser considerada más bien como lo que constituye la apertura originaria al ente *en* su manifestación determinante. Entonces, y "echando una sola mirada" se podría decir que es por la necesidad de la comunicación (o sea, de la escritura) como la manifestación se declina en el modo de la determinación y como <<descubre>> el ente en cuanto simple presencia, en cuanto sustancia portadora de accidentes, a la vez que, al mismo tiempo, encubre su ser originario. Sin la escritura, la *alétheia* no se habría reducido a *veritas*, ni se daría el concomitante olvido de la diferencia óntico-ontológica. Y así, en base a la radicalización de un tema heideggerino, la relación antes aludida de la *Introducción a la metafísica* se invierte: no es la concepción griega del ente como estabilidad, etc., lo que funda la consideración *gramatical* de la lengua en los griegos, sino la estabilización imprimida al habla por el advenimiento de la escritura fonética griega lo que constituye el horizonte de la concepción griega del ser. Es *este lógos* —reflejado, como decíamos, en el espejo de la escritura— lo que proporciona el hilo conductor, desde los griegos hasta nosotros, para la determinación del ser del ente. Esta conexión estructural está expresada en § 12 de *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, donde Heidegger escribe:

"Toda la lógica, desde los griegos hasta nosotros, tiene su punto de partida en el *enunciado*" (Heidegger, 1976). Es decir: el punto de partida de la lógica es la proposición que ha adquirido estabilidad, publicidad y repetibilidad en la escritura. Y en *Grundprobleme der Phänomenologie* añade Heidegger que, si se parte de la proposición enunciativa, sólo queda una posibilidad, a saber: caracterizar el «es» como partícula de conjunción, como ser-cópula vaciado de sentido léxico, cuando la verdad es que: "El 'es', indiferenciado en su forma lingüística, posee siempre en el discurso vivo un significado diferente" (Heidegger, 1975, 303).

Conclusión

En su tarea de conquista, Occidente se ha visto siempre legitimado por la filosofía, es decir, por la seguridad de habitar no en un lugar concreto, sino en *el lugar* por excelencia: el lugar de la verdad. Platón lo ha mostrado con precisión en el *Fedro:* el *éthos*, la morada habitual de este nuevo tipo de humanidad dedicada a la *théoresis* desinteresada es aquel "lugar supracelestial (que) ningún poeta de aquí cantó jamás, ni cantará nunca de un modo digno (...) En este lugar mora aquella esencia incolora, informe e intangible que sólo puede ser contemplada por el intelecto *(noûs)*, el piloto del alma; allí mora esa esencia que es manantial de la verdadera ciencia"(248c-d).

Según la comprensión que de sí mismo tiene Occidente, la Grecia de los filósofos es este lugar espiritual que no es un lugar, ya que está más allá de todos los lugares físicos y de todas las patrias concretas, y respecto del cual todos los demás lugares se miden y aparecen como contingentes. Nietzsche puede ser considerado entonces con todo derecho el punto de inflexión de toda la tradición filosófica occidental porque, con una claridad desconocida hasta él, planteó la cuestión crítica por excelencia. Pues él pidió a la Europa científica que se autosuperara, al plantear la última y decisiva pregunta: la pregunta acerca del valor de la verdad misma. El lugar supraceleste quedaba así manchado de sospecha. La genealogía nietzscheana reencontraba, en efecto, la violencia creativa de un sometimiento a un acto de fuerza arbitrario allí donde la buena conciencia humanista no vislumbraba sino "el milagro griego". Lo pacíficamente interpretado como eclosión de la verdad y como un despertarse del hombre al saber se convierte en Nietzsche justamente en "interpretación": una pala-

bra en absoluto inofensiva desde el momento en que expresa, para el filósofo alemán, la esencia misma de la vida en cuanto injustificada voluntad de poder. Interpretar es, en efecto, adueñarse mediante violencia de un sistema preexistente y, al ponerlo de relieve, imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad nueva y hacerlo entrar en otro juego. La *epistéme theoretiké* es por tanto voluntad de poder. La desinteresada contemplación de la verdad es una hermenéutica arbitraria e irresistible "que interpreta épocas, pueblos y hombres sin considerar válida ninguna otra interpretación, ninguna otra meta; rechaza y niega, afirma y confirma únicamente en el sentido de *su* verdad" (Nietzsche, 1972; III, § 23). Y si esta interpretación es considerada irresistible —cualquier otro poder debe, en efecto, cederle el paso— ello se debe a que, al producir la inédita figura de una verdad objetiva, unívoca e intersubjetivamente verificable en el *agorá* del *noûs*, convierte a todas las demás interpretaciones en mentiras. Cualquier otra palabra que pretenda decir la verdad deberá aceptar esta transvaloración de sentido y hacerse palabra dialéctica y lógica, si no quiere ser degradada a "fábula" *(mythos)*. De otro modo, podrá vivir una existencia incluso brillante, pero marginal, confinada al ámbito del decir poético y retórico. Cómo se haya producido esta verdad, cuál haya sido la operación que la ha constituido, es algo que explica Nietzsche psicológicamente: se ha debido al *ressentiment* de hombres debilitados pero astutos, incapaces de éxtasis dionisiacos. Quizá haría falta echar mano incluso a una imagen todavía más prosaica, una imagen servil e indecorosa que suscitaría hilaridad y chistes groseros en un griego bien educado: la imagen de un hombre inclinado que lee, que busca pacientemente en silenciosos *grámmata* una voz divina cuya inmediata resonancia en el *kósmos* él es ya incapaz de sentir...

Bibliografía

La obra fundamental que recoge todos lo relativo al llamado pensamiento "presocrático" es *Die Fragmente der Vorsokraiter* de H. Diels, publicada en Berlin en 1903 y revisada repetidamente por el autor hasta su muerte en 1922 (fecha de la 4.ª edición). La obra fue revisada y corregida por W. Kranz (5.ª edición) y tuvo muchas reediciones. Está recogida en tres volúmenes: los dos primeros contienen lo relativo al pensamiento presocrático, mientras el tercero (de W. Kranz) relaciona un índice de palabras, nombres y fragmentos. Con la letra A se señalan los testimonios bio-bibliográficos y doxográficos y con la letra B los fragmentos considerados auténticos de los primeros pensadores (ésta es la única sección que contiene una traducción en alemán). En algunos casos aparece una tercera letra, C, que remite a imitaciones o alusiones de época posterior. En el presente estudio, los fragmentos de los presocráticos se han citado siguiendo la numeración propuesta en esta monumental y meritoria empresa de los dos filólogos alemanes. Al haber utilizado únicamente los fragmentos considerados auténticos, se ha considerdo oportuno prescindir de la mención de la letra B.

De entre las traducciones completas de la obra de Diels cabe señalar la italiana, a cargo de G. Giannantoni: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 vols., Bari 1969 (1983, 3ª ed.); la española: *Los filósofos presocráticos*, (Varios autores, Madrid, Gredos, 1978-1980), y la francesa: *Les Présocratiques*, a cargo de J. P. Dumont, Paris, 1988. De entre las obras más recientes que presentan de forma ágil el pensamiento presocrático hay que recordar: *Vorsokratische Denker*, de W. Kranz (Berlin-Frankfurt, 1939; 1949, 2ª ed.); G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *The Presocratic Philosophrs*, Cambridge, 1983, 2ª ed. [Ed. esp., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987 (2ª ed.)]; J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1987. Un intento de reordenación completa y de nueva organización del material presocrático, basado en criterios distintos a los de Diels, está unido al nombre del gran filósofo y filólogo italiano Giorgio Colli (*La sapienza greca*, Milano, 1977-1980), una obra desagraciadametne interrumpida por la muerte del autor.

La cantidad de estudios que, directa o indirectamente, tiene como objeto el pensamiento presocrático es obviamente extraordinaria. Una bibliografía de los estudios aparecidos desde 1879 a 1980 está ahora disponible en *Les Présocratiques*, a cargo de L. Pacquet, M. Roussel, Y. Lafrance (Montréal-Paris 1988-1989). Señalamos, por tanto, sólo los estudios que consideramos fundamentales para una profundización crítica de las cuestiones tratadas en nuestro ensayo (y en especial, sobre el tema <<El alba de la filosofía>>).

AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, 1980.

Alegre, A., *Estudios sobre los Presocráticos*, Barcelona, 1985.

— P. (comp.), *Études sur Parménide*, Paris, 1987.

— P (comp.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980.

— P., "Aristote et la langage," en *Annales de la faculté de lettres et sciences humaine d'Aix* 43, (1967).

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Londres, 1979 (1982, 2ª ed.).

BEAUFRET, JEAN, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris, 1973.

BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, 2 vols, Paris, 1966 (Ed. esp.: *Problemas de lingüística general*, México, 1971).

BERGSON H., *La pensée et le mouvent*, en *Ouvres*, Paris. 1959 (Ed. esp.: *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, 1976).

BOTTERO, JH., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987.

BOTTERO, J., *Sintomi, segni, scritture nell'antica Mesopotamia*. (En J.-P. Vernant, (comp.), *Divination et Rationalité*, Paris, 1974.

CALOGERO, G., *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.

—, *Storia della logica antica*, Bari, 1967.

CAMBIANO, G., (comp.) *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turin, 1986.

CAPAZZI, A., Y CASERTANO, G., (COMPS.), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma, 1987.

CAPPELLETTI J. A., *Mitología y filosofía. Los Presocráticos*, Madrid, 1986.

CAZZULLO A., *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Milán, 1987.

CHADWICK N. K., *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942.

CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935 [Ed. esp.: *Crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, 1991].

COLLI G., *Filosofia dell'espressione*, Milán, 1969.

—, *La nascita della filosofia*, Milán, 1975 (Ed. esp.: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, 1979).

CORDERO N. L., *Les deux chemins de Parménide*, París-Bruselas, 1984.

CORNFORD F. M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952 (Ed. esp.: *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, 1987).

COULOUBARITSIS L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Paris, 1986.

CREUZER, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Vorträgen und Entwurfen*, Leipzig/Darmstadt, 1810-1812 (Hay trad. esp. de un opúsculo de Creuzer sobre el simbolismo: *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Barcelona, 1991).

CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos*, Valencia, 1965 (1979, 2ª ed.).

DERRIDA, J., *L'origine de la géométrie*, Paris, 1962.

—, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972 (Ed. esp.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, 1989).

DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris, 1967 (Ed. esp.: *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, 1981).

—(COMP.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988.

DIANO, C., *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, 1973.

—, *Introduzione e commento ad Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milán, 1980.

DODDS, E.R., *The Greeks and the irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951 (Ed. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980).

FERRARI, G.A., *La scrittura fine della realtà* (en AA.VV.: *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, 1980).

FRANKEL, H., *Dichtung und Phiolosophie des frühen Griechentums* Munich, 1978, 5ª ed. [Ed. esp.: *Poesía y filosofía en la Grecia antigua*, Madrid, 1993].

—, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1974, 4ª ed.

FRITZ, *Schriften zur griechischen Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978.

GADAMER, H. G., *I Presocratici* (en V. Mathieu, (comp.) *Questioni di storiografia filosofica*, vol. I, Brescia, 1975, pp. 13-114).

—, *L'inizio della filosofia occidentale*, Milán, 1993.

GARCIA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, Madrid, 1981.

GELB, I. J., *A study of writing. The foundations of grammatology*, Chicago, 1952, 1963.

GENTILE, M., *La metafisica presofistica*, Padua, 1939.

GIGON, O., *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin, 1972.

GOMPERZ, TH., *Griechische Denker*, Leipzig, 1896-1909 (Ed. esp.: *Pensadores griegos*, Buenos Aires, 1951).

GOODY, J. (COMP.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968.

—, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977.
—, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, 1986.
GOODY, J., *The Interface between the Oral and the Written*, Cambridge, 1987.
GUTHRIE, W. K. C, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962-1969.
(Ed. esp.: *Historia de la Filosofía griega*, 6 vols., Madrid, 1984-1994).
HAVELOCK, E. A., *Preface to Plato*, Cambridge, 1963 (Ed. esp.: *Prefacio a Platón*, Madrid, 1994).
—, "Pre-literacy and the pre-socratics", *Institute of Classical Studies Bullettin*, 13 (Londres, 1966).
—, *Origins of Western Literacy*, Toronto, 1976.
—, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow en Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.) 1978.
HAVELOCK, E. A. Y HERSHBELL J. P. (COMPS.), *Communication Arts in the Ancient World*, Nueva York, 1978.
HAVELOCK, E. A., *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982.
—, *The Muse Learnt to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven Londres, 1986.
HEIDEGGER M, *Sein und Zeit*, Halle, 1927 (Ed. esp. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, Madrid, 1951; (1972, 2ª ed.)
—, *Holzwege*, Frankfurt/M., 1950 (Ed. esp.: *Caminos de bosque*, Madrid, 1995).
—, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen ,1954 (Ed. esp.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994).
—, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959 (Ed. esp.: *De camino al habla*, Barcelona, 1987).
—, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1966. Curso de 1935. (Ed. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, 1993).
—, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M., 1975.
—., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt/M., 1976.
HEIDEGGER M. Y FINK, E., *Heraklit*, Frankfurt/M. 1979 (Ed. esp., Barcelona, 1986).
—, *Parmenides*, Frankfurt/M., 1982.
—, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der «Logik»*, Frankfurt/M., 1984.
HINTIKKA M. E HINTIKKA J., *Investigating Wittgenstein*, Oxford-Nueva York, 1986.
HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I.*, Halle, 1928 (Ed. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, 1993 (2ª reimpr.).
—, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haya, 1954 (Ed. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, Barcelona, 1991).
—., *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, 1929.
JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1981, (6ª reimp.)
—, *Paideia*, Berlín, 1933; 1954, 3ª ed. (Ed. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, 1981, 6ª reimp.)
JEFFERY L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961.
KAHN C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York-Londres, 1960.
—, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973.
LEVINAS E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya 1978 (Ed. esp.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca 1987).
LLOYD G. E. R., *The revolution of wisdom*, Berkeley/Los Angeles/ Londres, 1987.
LUGARINI LEO, L'orizzonte linguistico del sapere in Aristotele e la sua trasformazione stoica, en IL PENSIERO, VIII (1963).
MACLUHAN M., *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, 1962.
MALDINEY H., *Aîtres de la langue et demeure de la pensée*, Lausana, 1975.
MANSFELD J., *Die Offenbarung des Parmenides*, Assen, 1964.
MANSFELD J., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, 1990.
MEULI K., Scythica, en HERMES, 1935.
MONDOLFO R., *L'infinito nel pensiero dell'età classica*, Florencia 1934, ampliada en 1956 (Ed. esp.: *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1952).

—, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florencia, 1958.
MOURELATOS, A. P. D. (COMP.), *The Presocratics*, Garden City, N.Y. 1974.
—, *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970.
NESTLE, W., *Vom Mythos zum logos*, Stuttgart, 1942 (2ª ed.).
NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, 1972.
O'BRIEN, D., Temps et intemporalité chez Parménide, en *Les Études philosophiques*, 1980.
ONG, W., *The Presence of the Word*, New Haven-Londres, 1967.
—, *Orality and Literacy*, London-New York, 1982.
OTTO, W. F., *Der Mythos und das Wort*, Stuttgart, 1962.
PFEIFFER, R., *A History of Classical Philology*, Oxford, 1968.
REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (Frankfurt/M., 1959).
RITTER, J., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M., 1969.
ROBB, K., *Greek oral memory and the origins of philosophy*. En THE PERSONALIST, 51, 5-45 (1971a).
—, *The Progress of Literacy in ancient Greece*, Los Angeles, 1971.
—, *The Dipylon Prize Graffito*. En CORANTO, VII (1971).
ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1923 (1934, 2ª ed.). (Ed. esp.: México, 1962).
ROHDE, E., *Psyche*, Friburgo-Leipzig-Tubinga, 1890-1894 (Ed. esp. Barcelona, 1973, 2 vols.)
RUGGENINI, M., *Parole fondamentali. Heidegger in ascolto di Eraclito*. En G. Moretti (comp.), *Heideggeriana*, Lanciano, 1986.
RUGGIU, L., *Introduzione e commento a Parmenide, Poema sulla natura*, Milán, 1991.
—, *Parmenide*, Venecia/Padua, 1975.
SCHUHL, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949 (2ª ed.).
SEVERINO, E., *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1970 (Ed. esp.: *Esencia del nihilismo*, Madrid 1991).
—, *Destino della necessità*, Milán, 1980.
SINI, C., *Etica della scrittura*, Milán, 1992.
SNELL, B., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Gotinga ,1978.
—, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1924.
—, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1946 (Ed. esp.: *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid, 1965).
SVENBRO, J., *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976.
—, *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.
UNTERSTEINER, M., *La fisiologia del mito*, Milán, 1946.
VERNANT, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962 (Ed. esp.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1983).
—., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965 (Ed. esp.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Buenos Aires, 1983).
—., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.
(Ed. esp.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1982).
— (COMP.), *Divination et Rationalité*, Paris, 1974.
—, *Religions, histoire, raisons*, Paris, 1979.
VIANO, C. A., *La selva delle somiglianze*, Turín, 1985.
WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.
WISSMAN, H., Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen, en AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, 1980.
WITTGENSTEIN L., *Philosophische Grammatik*, Oxford, 1961 (Ed. esp.: *Gramática filosófica*, México, 1994).
ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubinga, 1844-1852 (traducida al italiano y actualizada por Rodolfo Mondolfo y otros, Florencia, 1932-1969).

Cronología

Filosofía, letras y artes, ciencias y técnicas

S. VIII-VII a. C. Primeros testimonios de la difusión de la escritura fonética de tipo alfabético.
S. VII a. *Floruit* Hesíodo de Ascra.

670-600 Mimnermo de Colofón
650-600 Tirteo de Esparta
640 Nace Solón
630 Templo de Hera en Delos
630-555 Estesícoro
624-546 Tales de Mileto
611-646 Anaximandro
600 Alceo y Safo en Lesbos
586-525 Anaxímenes
585 Eclipse de sol previsto por Tales
580 El ágora de Atenas
580-500 Pitágoras de Samos
570-560 Vasija François
570-485 Anacreonte
570-480 Jenófanes de Colofón
560 Muere Solón
560-510 Transcripción de Homero
550-480 Hecateo de Mileto
556-467 Simónides
544-480 Teógnides
540-470 Parménides de Elea
535-470 Heráclito de Efeso
530 Primera pintura antigua de figuras rojas
525 Nace Esquilo
520 *Olympeion* (Atenas)
518-450 Baquílides
518 Nace Píndaro
510 Nace Zenón de Elea

Sucesos históricos

776 a. C. Primera Olimpíada
753 Fundación de Roma
682 Atenas: fin de la monarquía
621 Atenas: leyes de Dracón
594 Reformas de Solón en Atenas
560-527 Tiranía de Pisístrato en Atenas
546 Derrota de los sardos: Lidia y Jonia, sometidas por Ciro
538 Ciro libera a los hebreos
509 La República Romana

Filosofía, letras y artes, ciencias y técnicas		Sucesos históricos	
		507	Reforma de Clístenes en Atenas
		500	Revuelta de los griegos de Asia Menor
499-428	Anaxágoras de Clazómenes		
496	Nace Sófocles		
495	Templo de Afea (Egina)		
492-432	Empédocles de Agrigento		
490	Nace Meliso de Samos		
		490	Primera guerra persa. Batalla de Maratón
485	Nacen Protágoras y Gorgias	480	Segunda guerra persa. Batalla de Salamina
484	Nacen Eurípides y Heródoto		
476	Los tiranicidios	477	Fundación de la liga ático-délica
475	Nace Pródico de Ceos		
469	Nace Sócrates		
465	Templo de Zeus (Olimpia), *Stoa Poikile* (Atenas)		
460	Nace Demócrito de Abdera		
460	Esplendor del pintor Polignoto		
460-370	Hipócrates de Cos		
460-425	Heródoto: *Historia*		
458	Esquilo: *Orestíada*		
456	Muerte de Esquilo		
455	Nace Tucídides	454	Proceso de Anaxágoras
	Fidias: *Apolo*		
450	Mirón: *Discóbolo, Atenea y Marsias*		
447-438	*Partenón*	449-429	Poder de Pericles en Atenas
445	Nacen Aristófanes y Lisias		
444	Protágoras legisla en Turios		
	Heródoto en Turios		
442	Sófocles: *Antígona*		
440	Policleto: *Doríforo*		
	Metón: reforma del calendario		
438-432	Mnesicles: *Propíleos* (Atenas)		
438	Fidias: *Atenea Parthénos*		
436	Nace Isócrates		
435	Templo de Apolo (Delos)		
431	Eurípides: *Medea*		
430	Nace Jenofonte	431	Comienzo de la guerra del Peloponeso
	Policleto: *Diadouménos*		
428-426	Sófocles: *Edipo rey*	429	Muerte de Pericles
428	Eurípides: *Hipólito*		
427	Nace Platón		
	Gorgias en Atenas		
425	Muere Heródoto		
		421	Paz de Nicias

Índice

página